ELIZABETH K. NOTTINGHAM

SOCIOLOGIA DE LA RELIGION

Biblioteca del hombre contemporáneo

BIBLIOTECA DEL HOMBRE CONTEMPORÁNEO

1 — C. G. Jung: *Conflictos del alma infantil*
2 — K. Horney: *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*
3 — W. Hollitscher: *Introducción al psicoanálisis*
4 — F. Künkel y R. E. Dickerson: *La formación del carácter.*
5 — J. Rumney y J. Maier: *Sociología. La ciencia de la sociedad*
6 — A. Adler: *Guiando al niño*
7 — E. Fromm: *El miedo a la libertad*
8 — A. N. Whitehead: *Los fines de la educación*
9 — C. G. Jung: *Psicología y educación*
10 — E. Fromm: *El arte de amar*
11 — V. Klein: *El carácter femenino*
12 — A. Freud: *Introducción al psicoanálisis para educadores*
13 — B. Malinowski: *Estudios de psicología primitiva*
14 — B. Russell: *Análisis del espíritu*
15 — G. Highet: *El arte de enseñar*
16 — L. Klages: *Los fundamentos de la caracterología*
17 — E. Jones y otros: *Sociedad, cultura y psicoanálisis de hoy*
18 — M. Klein y otros: *Psicología infantil y psicoanálisis de hoy*
19 — F. Alexander, A. A. Brill y otros: *Neurosis, sexualidad y psicoanálisis de hoy*
20 — F. Dunbar y otros: *Medicina psicosomática y psicoanálisis de hoy*
21 — P. Schilder y otros: *Psiquiatría y psicoanálisis de hoy*
22 — W. McDougall: *Introducción a la psicología*
23 — G. Palmade: *La caracterología*
24 — M. Reuchlin: *Historia de la psicología*
25 — G. Viaud: *La inteligencia*
26 — D. Lagache: *El psicoanálisis*
27 — M. Mégret: *La guerra psicológica*
28 — H. Baruk: *Las terapéuticas psiquiátricas*
29 — P. Chauchard: *La medicina psicosomática*
30 — P. Pichot: *Los tests mentales*
31 — J. Maisonneuve: *Psicología social*
32 — J. C. Filloux: *Psicología de los animales*
33 — G. Palmade: *La psicotecnica*
34 — R. Binois: *La psicología aplicada*
35 — J. Chazal: *La infancia delincuente*
36 — M. Abeloos: *El crecimiento*
37 — P. Chauchard: *La química del cerebro*
38 — J. Delay: *La psicofisiología humana*
39 — P. Chauchard: *La muerte*
40 — P. H. Maucorps: *Psicología militar*
41 — P. Chauchard: *Fisiología de la conciencia*
42 — E. Baumgardt: *Las sensaciones en el animal*
43 — F. Gregoire: *El más allá*
44 — P. Chauchard: *El cerebro humano*
45 — H. Piéron: *La sensación*
46 — J. C. Filloux: *El tono mental*
47 — A. Bal: *La atención y sus enfermedades*
48 — G. Palmade: *Métodos en pedagogía*
49. — Y. Castellan: *La metapsíquica*
50 — R. Suaudeau: *Los nuevos métodos de educación física*

(Sigue en la penúltima página)

VOLUMEN
53

ELIZABETH K. NOTTINGHAM

SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN



EDITORIAL PAIDÓS
BUENOS AIRES

Título del original inglés
RELIGION AND SOCIETY

Publicado por
RANDOM HOUSE, INC.

Versión castellana de
MAGDA LIGUORI Y SAAD CHEDID

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina
Queda hecho el depósito que previene la ley Nº 11.723

1ª edición, 1964

EDITORIAL PAIDÓS
Sociedad en Comandita
Cabildo 2454 Buenos Aires

ÍNDICE

PREFACIO

¿Qué puede enseñarnos la sociología sobre religión? Si buscamos respuestas a esta pregunta —planteada cada vez más frecuentemente— en los libros de texto comunes, es fácil que el resultado sea desalentador. Los libros de sociología dan, en general, poca importancia a este tema. Con una o dos raras excepciones, el capítulo sobre organización o instituciones religiosas (las convenciones hacen necesario ese capítulo aunque a veces se omita) incluye, de modo característico, unos pocos párrafos sobre religión y magia en las sociedades primitivas; una esquemática información sobre las grandes religiones; posiblemente una breve referencia a los hallazgos y declaraciones de los pioneros Durkheim, Troeltsch y Weber —reconocimiento del interés de los grupos religiosos en los problemas sociales—, y discusión de la organización y asociaciones religiosas en los Estados Unidos. Es verdad que todos estos son temas importantes, pero muy pocas veces se reúnen y presentan de manera que sugieran respuestas a nuestra pregunta acerca de la contribución de la sociología a la comprensión de la religión. Este es el problema más importante de este breve estudio.

Sociología y religión no tiene precedentes como introducción a la sociología de la religión. La profesora Nottingham ha recurrido a fuentes diversas: a investigaciones en antropología, sociología e historia; a la sociología sistemática y especialmente a la teoría

funcional, que sostiene una clara interpretación de la función social de la religión y que ella utiliza con sensatez; estudios que marcan hitos en la sociología de la religión; las observaciones personales de la autora sobre las actividades religiosas en diferentes culturas; materiales descriptivos y aun de ficción, que no sólo aumentan la intensidad y amenidad del análisis, sino que también nos dan una verdadera comprensión, no común en los libros de texto.

El estudio de la profesora Nottingham esclarece la utilidad del análisis funcional. El funcionalismo, especialmente como ha sido desarrollado en los trabajos teóricos de Talcott Parsons, enriquece su exposición de las consecuencias manifiestas y no menos evidentes de la religión en la integración social, en los problemas de adaptación y de desequilibrio y cambio en la sociedad. Estos temas y el de la organización religiosa son enfocados en función de contextos históricos y culturales concretos, tratamiento destacado por el uso extensivo de los tres tipos sociales estudiados en el capítulo tercero por la autora.

Al decidirse a escribir un estudio teóricamente actualizado, sistemático y, más aún, introductorio de la religión y la sociedad, la profesora Nottingham ha asumido una pesada tarea. El satisfactorio cumplimiento de este trabajo no es sorprendente si consideramos sus sobresalientes cualidades. Durante muchos años fue perseverante estudiosa de la religión, como lo indican las publicaciones y enseñanzas sobre este tema. A diferencia de la mayoría de los sociólogos contemporáneos, su preparación profesional incluye un intensivo estudio de la historia y de la sociología, combinación especialmente valiosa para el campo principal de su interés. Estas grandes ventajas se complementan con lo que Cooley llamó "percepción simpática congenial" de las situaciones humanas y

con la sensibilidad a las necesidades del estudioso y del lector común. He aquí, pues, un libro notable por su erudición y sus virtudes literarias, un trabajo que responde a la necesidad tan frecuentemente expresada por profesores y alumnos.

Hasta hace poco, en este país, se oponía a trabajos de esta índole la propensión de diversos sociólogos (que eran a menudo hombres de preparación teológica) a agruparse para atacar ésta o aquella creencia o práctica religiosa, y, otras veces, para desacreditar la religión en favor de la ciencia secular; o, en otras oportunidades —por ejemplo, en el caso de Charles A. Ellwood—, para buscar una justificación sociológica que apoyase un punto de vista ético-religioso particular. De todas maneras, como lo hace notar la profesora Nottingham, ese empeño ha desaparecido en gran parte. Ella se une a un número creciente de estudiosos para hacer hincapié en que las verdades de la ciencia no poseen una prioridad necesaria para los seres humanos. Al mismo tiempo, y manteniendo los valores de su profesión, demuestra que los hallazgos consolidados y potenciales de la ciencia social en lo referente a la religión, son lecciones significativas tanto para creyentes como para no creyentes. La profesora Nottingham enseña bien estas lecciones.

CHARLES H. PAGE

PRÓLOGO

Este libro desea dar al alumno de sociología y al lector interesado un punto de vista básico con respecto a la función que desempeña la religión en las sociedades humanas. Se habla aquí de religión en un sentido amplio y universal, más desde un punto de vista social que individual o teológico. Nuestra investigación considera sus funciones al promover o perturbar la supervivencia o mantenimiento de los grupos sociales. Un trabajo de esta extensión suscita inevitablemente más cuestiones de las que puede contestar y las respuestas que sugiere ignoran por fuerza muchos temas de controversia erudita o se deslizan sobre ellos. Pero no tratamos de proteger al estudiante de tales controversias. Nuestro propósito es el de ayudarle a enfrentarlo humilde y honestamente. Nos sentiremos satisfechos si equipamos al estudiante con herramientas intelectuales que le permitan contestar alguna de sus propias preguntas y si estimulamos su interés en continuar su propia línea de investigación en este difícil pero fascinante campo.

Está lejano el día en que los científicos sociales y otros intelectuales sostenían que la religión era anticuada y que su reemplazo en la sociedad por una ciencia triunfante era sólo cuestión de tiempo. Los hallazgos de una ciencia social más madura han aportado impresionantes testimonios al hecho de que las funciones sociales (y psicológicas) desempeñadas por la religión son fundamentales. En verdad, revolucio-

narios renovadores, franceses o rusos, que trataron de proscribir la religión, sólo consiguieron volver a destacarla. Recíprocamente, la ciencia también puede ser transformada, por sus últimos devotos, de una disciplina empírica en una vaca sagrada.

Aunque la marcha de la ciencia no reemplazó las funciones básicas de la religión, puso fuera de uso manifestaciones religiosas particulares. Este hecho es de mayor significación para el estudioso de la religión y la sociedad. Las sociedades difieren marcadamente unas de otras por su grado de desarrollo científico y tecnológico. Estas diferencias proponen una ardua tarea a la ciencia social: el análisis de las diferentes formas en que la religión cumple realmente sus funciones en diversos tipos de sociedades. La tarea es menos ambiciosa, pero (en vista del conocimiento y las técnicas disponibles) más asequible que la búsqueda de los orígenes, seguida por pensadores del siglo XIX como Herbert Spencer.

El sociólogo de la religión puede o no ser creyente. Debe estar consagrado, sin embargo, a la ética de su ciencia, que es su imperativo moral. Émile Durkheim, Max Weber y Ernst Troeltsch, tres precursores de la investigación en el campo de la religión y de la sociedad, estuvieron dedicados a ello, y es indudable el reconocimiento que debemos a sus trabajos.

Si las leyes de gravedad, tal como han sido establecidas por las ciencias naturales, son "verdaderas", lo son tanto para creyentes religiosos como para no creyentes. Lo mismo ocurre con los principios de la vida social: si pueden ser convalidados empíricamente por la ciencia social, deberían ser aceptables para hombres de todo tipo de fe religiosa o para ninguno. Pero el sociólogo de la religión que es asimismo religioso, no encara la lógica compulsión de

considerar su religión en conflicto con la ciencia. Newton, cristiano sincero, consideraba religiosas las actividades del científico naturalista, y las leyes naturales eran, para él, leyes de Dios. También Einstein estima que el descubrimiento de nuevas perspectivas en un universo en constante expansión es un estímulo al espíritu religioso. Del mismo modo, el científico social puede considerar como provenientes de Dios tanto las emergentes leyes sociales como las técnicas desarrolladas con que se esfuerza en revelarlas. Tal es la posición de la autora de este ensayo. Muchos científicos sociales, aunque de ningún modo todos, se suscriben a ella.

Aprovecho esta oportunidad para agradecer a Talcott Parsons, cuyo pensamiento ha influido profundamente en este análisis de la religión y la sociedad; y a Charles H. Page, editor de estos ensayos, con quien tengo una deuda especial por su ilimitada ayuda y generoso consejo de amigo.

ELIZABETH K. NOTTINGHAM

Queens College
Flushing, Nueva York.

Capítulo I

UN ENFOQUE SOCIOLÓGICO DE LA RELIGIÓN

Interés del Sociólogo en la religión

Como este estudio se refiere a la religión y a la sociología, corresponde iniciarlo con una comparación "religiosa". Un buen sociólogo y un buen cuáquero tienen, al menos, esto en común: cuando se introducen en el cenagal del comportamiento humano tratan de separar sólo aquellas cosas en las que tienen un determinado "interés". La tarea de cultivar la capacidad de distinguir cuáles son, respectivamente, sus "intereses" fundamentales, es idéntica para ambos.

Por la riqueza y variedad de su tema, el campo de la religión es difícil para el ejercicio de la discriminación sociológica. En muchos de nosotros el interés principal en la religión es personal e individualista y, pensando en ello, somos capaces de enfocar los aspectos más emocionales e intelectuales de la ética y de las creencias. Nos interesan, como a William James, los "sentimientos, acciones y experiencias de los individuos en su soledad... en relación con lo que ellos consideren divino".[1] Pero James, en su definición de la religión, dejó fuera precisamente los aspectos universales, sociales e ins-

1. James, William: *The Varieties of Religious Experience*, New York, Modern Library, Inc., 1937, págs. 31-32.

titucionales de aquélla, que son los que conciernen más directamente al sociólogo. El interés del sociólogo no es el mismo que el del filósofo, teólogo o psicólogo. La religión le interesa como una función universal de las sociedades humanas dondequiera que ellas se encuentren, especialmente como un aspecto del comportamiento de grupo y con los roles que ésta ha desempeñado a través del tiempo, y aún desempeña, al prolongar —e impedir— la supervivencia de los grupos humanos. Cuanto menos individual y más universal, cuanto menos desusada y más repetitiva sea la conducta bajo observación, tanto más pertinente será el molino del sociólogo.

Con fines prácticos puede considerarse la universalidad del comportamiento religioso en los seres humanos. Los primeros restos del hombre de Neanderthal evidencian actividades interpretadas como religiosas por los investigadores. Ningún etnólogo moderno descubrió, hasta ahora, un grupo humano sin rastros de conducta que puedan describirse en forma similar. Por difícil que sea de explicar esta universalidad (problema al que volveremos más adelante), es un hecho histórico y antropológico establecido. De aquí que el sociólogo se enfrente con el problema de encontrar una definición de religión adecuada a sus propios fines, es decir, que sea suficientemente específica como para servir de herramienta útil para la comprensión de la vida social, pero lo bastante amplia como para ser aplicable al comportamiento religioso de "todo tipo y condiciones de hombres".

La Religión y la Condición del Hombre

Somos los primeros en admitir que, en realidad, ninguna definición satisface. Por una parte, la religión, en su casi inimaginable variedad, pide una descripción más que una definición. Es un fenómeno tan "en cuestión" que de mala gana cede a nuestros intentos de abstracción científica. La religión está asociada a las tentativas del hombre de sumergirse en las profundidades del sentido de sí mismo y del universo. Ha dado origen a los más diversos productos de su imaginación, y sirvió para justificar las más grandes crueldades del hombre contra el hombre. Puede conjurar formas de la exaltación más sublime y también imágenes de miedo y terror. Aunque ocupada por la realidad de un mundo que no puede verse, la religión se ha enredado en los detalles más mundanos de la vida cotidiana. Se la utilizó para marcar nuevos senderos en el corazón de lo desconocido y se crearon utopías en su nombre; sin embargo, también sirvió para encadenar a los hombres con gastados grillos de costumbres o creencias.

La adoración en común —el compartir los símbolos de la religión— unió a grupos humanos con los vínculos más estrechos que el hombre conoce, al mismo tiempo que las diferencias religiosas ayudaron a comprender algunos de los más terribles antagonismos de grupo. Toda la exuberancia de las artes adornó la adoración religiosa, aunque ésta también floreció en condiciones de la más desusada austeridad. La religión dio a los hombres símbolos con los que pudieran expresar lo inexpresable, y aún así la esencia de la experiencia religiosa elude siempre la expresión. El pensamiento de Dios sirvió para alentar a los hombres en sus tareas cotidianas, para conciliarlos con un destino desfavorable, o, también, para "tomar armas contra un mar de preocupaciones, y superarlas, oponiéndose a ellas". La paradoja habita en su corazón, porque si bien los hombres han buscado sumergirse en el misterio de las cosas,

también intentaron comprender y conciliar grandes polaridades en el universo y en sí mismos: bien y mal, amor y odio, adoración y temor, dios y diablo.

¿Qué significa todo esto para el estudioso de la sociedad? Su interés especial reside, por supuesto, en la religión tal como se manifiesta en la conducta humana, aunque nunca puedan serle indiferentes los problemas que le presenta la naturaleza esencial de la religión misma. Aun en ese campo más limitado encuentra multitud de problemas. Uno, preliminar, es posiblemente la comprensión de sus propias actitudes. El concepto de religión sostenido por los integrantes de cualquier sociedad, está tan íntimamente unido a su modo de vida particular, tan coloreado por su sentimiento especial de lo que considera sagrado, que es arduo, aun para nosotros, contemporáneos, ver la religión con los ojos científicos e imparciales. En nuestra sociedad occidental la religión está íntimamente unida a nuestros más preciados ideales, a la creencia en un solo Dios, a Jesucristo su Hijo, y a un destino último, alto y valioso del hombre. Pero, en términos generales, la religión no puede equipararse a nuestros propios conjuntos de ideales o a cualquier otro.

Existe además la dificultad ulterior de que los religiosos teman, no sin razón, que un análisis demasiado frío disminuya el valor de lo que les es tan querido o empañe sus sentimientos hacia ello. Y, en realidad, hay diferencia entre las actitudes mentales del estudioso y del adorador. El adorador está y debe estar contreñido por la lealtad, la fe, el temor. El estudioso sólo debe obediencia a la verdad, aun cuando en la persecución de la verdad se le requiera, seguramente, controlar y usar, más que sumergirse en ellos, todo sentimiento y emoción. Y aún

así, las actitudes del estudioso y del adorador están dentro del ámbito de un solo individuo.

También los que no son religiosos pueden encontrar dificultades para valorar correctamente fenómenos que consideran sin una validez objetiva última y como meras proyecciones fantásticas de la imaginación humana. Es aquí donde tanto religiosos como no religiosos pueden encontrar difícil el examen de la función que desempeña la religión en la sociedad, sin etnocentrismo ni prejuicios.

Estos son problemas reales. No obstante, investigadores que sostienen las más diversas opiniones sobre la realidad empírica (esto es, la verificable por la experiencia, en términos de la ciencia natural) de "lo no visible", concuerdan cada vez más en el verdadero significado real y práctico de las cosas no empíricas (esto es, no verificables por métodos experimentales) de la vida social. No es que ellos interpreten mal la naturaleza de las verdades o de las técnicas establecidas por las ciencias naturales, sino que tienen conciencia (como muchos de los mismos científicos naturalistas) de que las verdades de la ciencia natural no son las únicas por las cuales los hombres viven. En verdad, la ciencia misma, como muchos la conciben, no es sólo un conjunto de técnicas, de medios adaptados a los fines, sino una fe, una fe en el eventual poder de la razón humana para comprender y controlar el universo.

Actualmente muchos sociólogos intentan definir la religión desde el punto de vista del hombre como actor y ponen un énfasis especial en la forma en que éste utiliza la religión en su vida social, y, en realidad, en toda su vida. Si bien las tentativas anteriores de definir la religión por sus orígenes fueron dejadas de lado como insostenibles, el enfoque más nuevo, aunque menos dogmático, involucra ciertas

suposiciones más o menos explícitas acerca del hombre mismo, su naturaleza y sus necesidades. Esta exploración sobre la motivación de la religión pertenece, quizás, más a la psicología social que propiamente a la sociología.

Ensayistas como Tylor y Spencer, consideraban la religión como un producto de la razón humana y de su necesidad de saber. Esto no es toda la verdad sino una parte de ella. Durkheim, y más tarde Freud, insistieron en las bases instintivas y emocionales de la religión. Pero aunque el sentimiento y la emoción son aspectos del comportamiento religioso, la religión en sí no puede ser definida como "nada más que" el producto de la excitación colectiva (como a veces la definió Durkheim) o, como Freud, de impulsos sexuales sublimados. Entre los animales, el hombre es el único que posee lenguaje simbólico y pensamiento abstracto; no sólo actúa y reacciona, sino también innova y anticipa la acción. Es por esto que, como manifestó una vez Walt Whitman, el hombre es el único ser plañidero de la naturaleza; Whitman tenía una percepción poética de que la necesidad del hombre de solucionar su ansiedad, estaba en cierta forma conectada con su inveterada religiosidad.

La investigación social moderna ha hecho mucho para confirmar la impresión de Whitman. Pero el hombre no anticipa el futuro sólo con ansiedad. Su poder de anticipación actúa también como estímulo de su imaginación creativa, de su anhelo y de su esperanza. Aún más, encontramos al hombre no solamente experimentando, sino también reflexionando sobre sus experiencias y luchando por crear interpretaciones que les den sentido.

La religión del hombre, a diferencia de su economía, no puede derivarse de ninguna de las dotes

que comparte con otros animales, ni puede considerarse como surgiendo de ningún aspecto de sus atributos específicamente humanos. Por más significativo que sea, para la religión, el largo período de dependencia del joven con sus padres, ni Dios ni los dioses pueden explicarse meramente como una proyección o proyecciones masivas de imágenes paternas. Tales teorías pueden proporcionarnos percepciones parciales, pero ninguna explicación simple es adecuada. La ciencia social moderna señala el hecho de que la motivación de la religión es tan compleja como las condiciones humanas mismas.

No hemos resuelto, por supuesto, el problema de la motivación de la religión. Pero indicamos, al menos, algunos aspectos de la situación humana total en la que la religión está empotrada, como una introducción a la tarea de analizar el comportamiento religioso y su relación con la sociedad.

Todo lo que hemos dicho hasta ahora está implícito en el enunciado de que la religión es un producto de la cultura, una consecuencia de la actividad del hombre como criatura culturalizada. Por esta razón, desde el punto de vista del sociólogo, la religión puede considerarse como una herramienta cultural por la que el hombre ha sido capaz de acomodarse a sus experiencias en su medio ambiente total; incluyendo este último y a sí mismo, los miembros de su grupo, el mundo de la naturaleza y aquello que él siente como trascendiéndolo todo. Es esto último —la dirección del pensamiento, sentimiento y actos humanos hacia algo que el hombre siente más allá de sus experiencias cotidianas comunes consigo mismo, su prójimo y el mundo natural, es decir, lo sagrado— lo que constituye, en nuestra opinión, la verdadera médula de la religión.

El Significado de lo Sagrado

¿Qué es, pues, lo sagrado? [2] Es algo mucho más fácil de reconocer que de definir. A lo sagrado le incumbe el misterio terrible y maravilloso de las cosas. En todas las sociedades conocidas existe una distinción entre lo santo y lo ordinario o, como a menudo lo formulamos, entre lo sagrado y lo secular o profano. Pero es difícil que exista algo en el cielo o en la tierra que no haya sido considerado alguna vez por algún pueblo como sagrado. Los hindúes adoran la Vaca Sagrada; los musulmanes, la piedra negra del Kabah; los cristianos, la Cruz en el altar; los judíos, el Arca de la Alianza, y muchos pueblos primitivos reverencian sus totems animales (animales que se cree simbolizan los míticos antecesores primarios de la tribu). Lo que acabamos de enumerar son *objetos* sagrados, tangibles, concretos. Pero lo sagrado tiene también un aspecto invisible, intangible. Los *seres* y *entidades* sagrados de todo tipo —dioses, espíritus, ángeles, demonios y fantasmas— son venerados como terribles o santos; la Persona de Cristo Resucitado, la Virgen María y los Santos, Zeus y todo el panteón griego, cosmologías enteras de Budas y "bodhisattvas", Alah y Mahoma su Profeta, son sagrados para sus devotos respectivos, y reverenciados en ceremoniales, y entronizados en sistemas de fe.

¿Qué elemento común podemos encontrar en esta casi infinita variedad de objetos y entidades sagradas que podríamos caracterizar como lo *sagrado* en

2. *Cf.* Durkheim, Emile: *The Elementary Forms of the Religious Life.* Traducido por J. W. Swain, Glencoe, Ill., The Free Press, 1947, págs. 37-42.

sí mismo? Es imposible contestarlo si consideramos meramente los objetos y entidades en sí y a partir de sí mismos. El signo de lo sagrado no lo dan las cosas en sí mismas sino la naturaleza de las actitudes y los sentimientos que las refuerzan. El carácter de sagrado consiste, pues, en actitudes mentales sostenidas emocionalmente. El temor mismo, la emoción sagrada más aparente, es un compuesto de adoración y miedo. El temor polariza la atracción del amor y la repulsión del peligro. Categóricamente, no es una emoción cotidiana o profana, sino más bien un sentimiento que separa el objeto u objetos a los que se dirige, de la esfera de las inquietudes cotidianas del sentido común. Por lo tanto, lo sagrado puede entenderse mejor como aquello que, por la actitud de respeto en que se lo tiene, se diferencia de los intereses utilitarios de la vida cotidiana; es aquello que no se entiende por ejercicio del sentido común empírico, suficiente a los fines prácticos comunes.

Debe insistirse en que los objetos sagrados no son materialmente diferentes de los objetos cotidianos comunes. La Vaca Sagrada de los hindúes o la Santa Cruz de los cristianos, son para el no iniciado como cualquier otra vaca u otras dos piezas de madera cruzadas. Y aún más: lo que hace la diferencia crucial es la actitud de los adoradores. En cuanto a las entidades o seres sagrados, por ser intangibles e invisibles y, por lo tanto, siendo imposible demostrar empíricamente la realidad de su existencia, bien pueden parecer inexistentes al no iniciado. Aún así, el temor en que sus adoradores los tienen es una emoción real, y no sólo confiere a sus objetos sus caracteres sagrados, sino que también posibilita la existencia de estas entidades "imaginarias" en las mentes de sus adoradores. Además, tales entidades, aunque

imaginarias, tienen consecuencias visibles (empíricas).*

Estrechamente ligado a lo sagrado, o santo, está lo profano, que incluye todo lo que bajo circunstancias particulares se cree que profana lo santo. Es precisamente para evitar esta posibilidad de contaminación que lo sagrado se rodea de prohibiciones o tabúes. Los objetos sagrados no deben tocarse ni comerse ni acercárseles, excepto en ocasiones especiales o por personas especialmente autorizadas para ello; el nombre del ser sagrado no debe pronunciarse o, si se hace, decirlo en una voz o lenguaje no común. Los hebreos, por ejemplo, creen que a los no levíticos que profanan con su toque el Arca de la Alianza les espera la muerte; el devoto católico no se acerca sino hasta cierta distancia al altar donde yace la Hostia consagrada.

Actualmente, tanto los judíos ortodoxos como los católicos romanos no celebran el santo nombre ni los misterios sagrados en lenguaje común, sino con uno especialmente religioso.

Credos y Prácticas

De todas maneras, no es suficiente que los objetos y entidades sagradas "existan" meramente; su existencia debe renovarse y mantenerse viva continuamente en el espíritu del grupo de adoradores. Las

* No deseamos entrar aquí en una discusión filosófica. Nuestra opinión es que las cosas o entidades que el pueblo cree existentes —aunque dicha existencia pueda o no ser demostrada empíricamente—, afectan realmente su comportamiento, y por esa razón tienen resultados sociales observables, independientes de su existencia objetiva. Puede tenerse este punto de vista sin prejuzgar la cuestión de si Dios, el Último y Eterno, es objetivamente real.

creencias —es decir, *credos* y mitos— y prácticas —es decir, ceremonias y rituales— contribuyen a este fin. La creencia religiosa no sólo presume la existencia de objetos y seres sagrados, sino que reafirma y fortalece la fe por repetición. La creencia también intenta explicar la naturaleza y origen de los objetos y seres sagrados, y proporcionar, por decirlo así, un mapa y una guía del mundo invisible. Las creencias pueden elaborarse en teologías y cosmologías. Las teologías pueden ser complicadas y altamente articuladas e intelectualizadas como el credo niceno; y las cosmologías pueden ser estructuras vastas e intrincadas, como los ciclos hindúes de existencia o el paraíso, purgatorio e infierno de la visión cristiana de Dante. O también pueden ser más simples y menos articuladas, como las creencias de algunos pueblos primitivos en mitos y encantamientos.

Las creencias no sólo describen y explican los seres sagrados y el mundo invisible —Dios y los ángeles, Shiva y Krishna, Júpiter y Marte, paraíso e infierno— sino que, mucho más importante que todos ellos, nos dicen de qué manera este mundo invisible está relacionado significativamente al mundo humano real. El credo explica en qué forma las realidades tangibles del pan y del vino en la Eucaristía se unen místicamente al sagrado Cuerpo y Sangre del invisible Cristo resucitado. Pero ya sea que el credo se refiera "a las cosas invisibles más allá de los sentidos o a los objetos sagrados del mundo visible, éste se basa en la fe más que en la evidencia; y es, en lenguaje bíblico, la sustancia de lo esperado, la evidencia de lo no visto".[3]

Al pensar en la religión, los occidentales tenemos,

3. Davis, Kingsley: *Human Society*, New York, The Macmillan Company, 1949, pág. 534.

quizás, la tendencia a acentuar demasiado los aspectos más intelectuales del credo, en las discusiones acerca de teologías y credos que han desempeñado un papel tan importante en nuestra propia historia religiosa. Sin embargo, para una comprensión sociológica de la religión en general, el ritual o ceremonial pueden ser más importantes. El ritual es el aspecto activo observable del comportamiento religioso. Puede, en verdad, incluir todo tipo de conducta: el uso de un vestuario especial, sacrificios de vida y de productos, el recitado de fórmulas, el guardar silencio, cantar, orar, rezar, alabar, festejar, ayunar, danzar, lamentarse, lavar y leer.[4] La naturaleza sagrada del ritual no depende, pues, como en el caso de los objetos sagrados, de su carácter intrínseco sino de las actitudes mentales y emocionales del grupo y del contexto social y cultural dentro del cual se practica. Un mismo comportamiento, comer, por ejemplo, puede en un contexto ser secular —como cuando uno desayuna—, y sagrado en otro, como cuando uno toma la Hostia en la celebración de la misa o comparte una comida en la pascua hebrea. En otras palabras, el ritual define el contexto en el que tiene lugar el comportamiento sagrado. El ritual también asigna roles a los participantes. Canaliza la emoción por reiteración regular y meticulosa repetición, y, de esa manera, acrecienta el poder evocativo-emocional de los símbolos utilizados. Es especialmente efectivo cuando la gente se reúne, porque los estimula unos a otros. Es, por lo tanto, función importante del ritual fortalecer la fe en el mundo invisible y suministrar un medio simbólico de expresión a la emoción religiosa.

Simbolismo

En cuanto se considera la esencia de la emoción religiosa como inexpresable, todos los esfuerzos por expresarla son, por lo tanto, aproximaciones simbólicas. Sin embargo, el simbolismo, aunque menos exacto que la mayoría de los modos intelectualizados de expresión, tiene una potencia peculiar propia como medio para hacer vivir el mundo invisible de los objetos y seres sagrados en las mentes y corazones de los adoradores. Los símbolos han sido —y aún lo son— a través de la historia, uno de los estímulos más poderosos del sentimiento humano en razón de su poder de evocar sentimientos y asociaciones mucho más que la mera formulación verbal de lo que se cree simbolizan. Por lo que no es difícil comprender que la participación de símbolos comunes es un modo particularmente efectivo de cimentar la unidad de un grupo de adoradores aquí en la tierra. Es precisamente porque las referencias de los símbolos eluden definiciones intelectuales muy precisas, que su fuerza de unión es más potente; las definiciones intelectuales mueven a rompimientos y divisiones. Los símbolos pueden compartirse sobre la base de un sentimiento no muy definido.

La Comunidad de Adoradores

Todo lo expresado hasta ahora implica que compartir credos y prácticas en un grupo social, un grupo de adoradores, es esencial para la religión. Sólo si esta participación tiene lugar, los credos y prácticas pueden mantenerse vivos. El grupo puede tratarse de una tribu de aborígenes australianos celebrando un rito totémico, una asamblea de *Holly Rollers* en

una reunión testimonial, una congregación presbiteriana escuchando devotamente un sermón o una pacífica reunión de la Sociedad Religiosa de Amigos. Lo que importa es la participación común y no la forma específica del rito.

Los grupos humanos que comparten sus credos y prácticas devienen, por lo tanto, una comunidad moral o, como lo expresó Durkheim, constituyen una "iglesia".* 5

El proceso mismo de compartir ritos y creencias simbólicas fortalece en el grupo el sentido de su propia identidad y acentúa su "nosotros sentimos". Éste fue el caso de los primitivos australianos —de los que Durkheim extrajo material para sus investigaciones— en el que, al participar de la comida del totem, los adoradores tomaban parte del nombre del totem animal y de su vida misma. Pero en forma menos directa y menos dramática este fortalecimiento de la identidad del grupo es el resultado de toda adoración compartida. La observancia común de las horas de plegaria pública entre los musulmanes tanto designa esta fraternidad de creyentes como la une. También para muchos cristianos la participación de una comida sacramental simboliza al mismo tiempo que reafirma la comunión de los fieles.

*Durkheim no se refería, por supuesto, a una iglesia en el estricto sentido de la palabra, es decir, a una denominación o iglesia organizada, como entendemos hoy en los Estados Unidos este término. Aludía a la unidad moral de cualquier grupo de adoradores, ya fuera toda una tribu o un grupo más limitado.

5. Durkheim, Emile: *op. cit.*, págs. 43-44.

Valores Morales

La participación de creencia y ritual implica que la relación de los miembros del grupo con lo sagrado está, de algún modo, íntimamente conectada con los valores morales del mismo. Esta conexión implícita se hace patente en ciertos grupos de adoradores que se abstienen de alimentos particulares o se preservan de algún animal en especial. Según Gandhi, el culto de la vaca fue el valor religioso que todos los hindúes mantuvieron en común. La vaca es, por lo tanto, un objeto sagrado para los hindúes y la abstención de comer su carne es un valor moral derivado de aquel factor; sirve a la unión de esos adoradores y para distinguirlos de los musulmanes y judíos que comen carne de vaca pero no de cerdo. Las leyes dietéticas de los judíos, que se suponen ordenadas por Jehová mismo, son un ejemplo clásico de los valores morales de un grupo dado, atribuibles directamente a una creencia en un mandato divino inmediato y de su observancia continua que actúa como el vínculo más poderoso de una comunidad moral. En estos dos casos es excesivamente clara la relación entre los valores morales compartidos por el grupo y los mandamientos de Dios o de los dioses del mundo invisible. El hecho es que, en un análisis cuidadoso, muchas costumbres peculiares de un grupo dado podrían revelarse como originadas en la concepción que ese grupo tiene de su relación con lo sagrado; en otras palabras, las costumbres tienen, probablemente, un origen religioso.

Esta relación entre la concepción de lo sagrado de un pueblo y los valores morales del grupo, puede ilustrarse de otra manera. El tipo de relaciones que un grupo de seres humanos cree que existe entre los

seres sagrados del mundo invisible, y también entre éstos y la raza humana, se considera a menudo como el patrón ideal de las relaciones humanas que deben existir en la sociedad misma. Por ejemplo, una comunidad pastoril puede representarse su dios como el Buen Pastor, y la devoción del buen pastor para con sus ovejas se convierte inmediatamente en el prototipo de la relación de su Dios con ellos, los adoradores, y también un modelo ideal para las relaciones entre sí. O, como para los antiguos hebreos o los seguidores de Mahoma, Dios puede ser el prototipo del patriarca cruel de la tribu que no tolerará rival alguno, o, como el budismo Mahayana, en que los paraísos se pueblan con benevolentes *bodhisattvas*, reencarnaciones celestiales de príncipes magnánimos. En estos casos, las implicaciones de la conducta humana son claras. Y, en ese sentido, el problema importante no es que "el hombre cree sus dioses a su propia imagen", sino más bien la correspondencia entre los valores morales imputados a los habitantes del mundo invisible y aquellos de sus adoradores humanos. Los valores morales atribuidos a lo invisible dan una justificación sagrada a los del mundo humano objetivo.

Esta interdependencia de los valores morales del mundo de lo sagrado y de los seres humanos respectivamente, tiene una significación especial cuando las relaciones de aquéllos se consideran como relaciones de parentesco. Muchas religiones conciben lo invisible como habitado por familias de seres sagrados, familias que ejemplifican extensivamente diversos ideales de la vida familiar. El ejemplo de una familia sagrada más conocido por nosotros en el mundo occidental, es el descripto en los Evangelios cristianos. Los valores morales asociados a esta Sagrada Familia dieron, en muchas formas, una sanción sa-

grada a los valores de la vida familiar en toda la sociedad occidental. De igual importancia para los valores morales de las comunidades occidentales ha sido la concepción cristiana de Dios como padre de la humanidad. Este ideal de Dios como Padre, y del grupo de adoradores como sus hijos, implica consecuentemente que todos los adoradores se relacionan unos con otros en Dios, y deben comportarse entre sí como hermanos. Además, toda autoridad humana debe imitar aquella de un padre amante y moderar la justicia con la piedad.

En suma, hemos visto implícita en los elementos esenciales de la religión la idea de lo sagrado; las asociaciones de lo sagrado con actitudes emocionalmente sobrecargadas; los credos y prácticas que tanto expresan como refuerzan estas actitudes, y, finalmente, la participación en estos credos y prácticas del grupo de adoradores que representa una comunidad marcada por valores morales comunes.[6]

En nuestra definición de la religión destacamos aquellos aspectos que se consideran esenciales desde el punto de vista de la sociología. Señalamos constantemente que esta definición se aplica a un grande y variado número de fenómenos. Indicamos también elementos comunes en las religiones que, a primera vista, pueden parecer muy alejados unos de otros.

Y aún así, es muy probable que en la opinión de algunos lectores hayamos omitido lo que es para ellos el espíritu y la esencia misma de la religión. Algunas de estas omisiones e insuficiencias son inherentes a toda tentativa de comprender algo tan excesivamente complejo como la religión, en función del enfoque de una disciplina individual. De todas maneras, este esfuerzo vale la pena si nos ayuda a

6. *Ibid.*, pág. 47.

tener presentes ciertos aspectos de la religión y del comportamiento religioso que, anteriormente, pueden haber escapado a nuestra observación, y también si nos proporciona una base para la interpretación de lo que, de este modo, estamos capacitados para observar.*

Ahora pedimos al lector que anote cuidadosamente sus objeciones y sus dudas, y que las guarde para futuras consultas. Le rogamos, también, que preste atención a estas páginas porque, ciertamente, no hemos intercalado los párrafos precedentes "para divertirnos" y, mucho menos, por obedecer al gran dios de la respetabilidad académica, sino porque nos referiremos a ellos repetidas veces en las páginas siguientes.

En ciertos aspectos, este ajuste debe haber sido fácil si el lector fue, al mismo tiempo, tratando de valuar y comparar mentalmente nuestra definición con sus propias experiencias religiosas. Probablemente reconoció, con bastante rapidez, en los credos, algunos principios de su iglesia, y apreció el carácter sagrado de aquéllos desde que su iglesia consideraba inapropiado someterlos a una prueba empírica o científica. Asimismo, el lector pensó posiblemente en algún ritual o práctica que, de todos modos, considera como "apartado, por una actitud especial de respeto", de los problemas utilitarios de todos los días. Puede haber reconocido, también, que los credos y rituales característicos de su propia comunidad religiosa son conocidos y sentidos emocionalmente, en una suerte de taquigrafía expresiva, por medio de símbolos. En-

* Para una explicación precisa de la función de los conceptos en el estudio sociológico, véase Ely Chinoy: *Introducción a la sociología*, B. Aires, Paidós, 1963 (especialmente el Cap. I).

tre tales símbolos y actos simbólicos se hallan la Cruz en el altar cristiano y la iluminación de las velas en un hogar ortodoxo judío, un viernes a la noche. Estos símbolos son capaces de invocar, casi instantáneamente, en las mentes de los adoradores, toda una red de recuerdos y sentimientos. Estas asociaciones activan e intensifican las fidelidades compartidas de los miembros del grupo y los hace más agudamente conscientes de sus diferencias con otros grupos.

También creemos que el lector se ha dado cuenta de las coacciones más o menos fuertes que dependen de él y de la comunidad religiosa en consideración, ejercidas sobre sus miembros para que vivan en conformidad a los valores morales propugnados por su propia iglesia. Cualesquiera sean estos valores morales —que afectan a un vasto campo de actividades—, el énfasis que un grupo religioso pone en algunos de ellos lo distingue de los otros grupos. Puesto que ministros, sacerdotes y rabinos insisten en estos valores y son inculcados de padres a hijos de generación en generación, el lector comprenderá en qué forma la adhesión a ellos ayuda a plasmar el grupo de adoradores en una comunidad moral.

Lo Sagrado y lo Sobrenatural

Sin embargo, no sorprendería a la autora que el lector encontrase alguna dificultad en comprender la interpretación que dimos al término sagrado. Si, como sostuvimos, lo sagrado es vital para la religión, el lector deseará saber, por ejemplo, si nuestro concepto de lo sagrado incluye o no lo sobrenatural, o si una religión puede existir sin una base sobrenatu-
si lo sagrado es idéntico a lo sobrenatural, y, además,
ral. El lector que se haya hecho tales preguntas, habrá

señalado una de las cuestiones más controvertidas entre los estudiosos de la religión.

Lo sagrado, como lo definimos anteriormente, comprende lo sobrenatural, pero no le es idéntico. Ya explicamos que si el carácter de sagrado es inherente a las actitudes de los adoradores, sus referentes pueden ser objetos y entidades de este mundo (considerados en forma especial) u objetos y entidades del mundo sobrenatural. Lo sobrenatural en contraste con lo sagrado, puede entenderse como comprendiendo solamente objetos y entidades ultraterrenas consideradas trascendentes del mundo conocido en forma empírica.* En casi todas las denominaciones cristianas y judías y aún más en la mayoría de las grandes religiones espirituales del mundo, lo sobrenatural es, en este sentido, el objeto principal de las actitudes religiosas. Pero, sin embargo, se consideran sagrados los objetos naturales en cuanto símbolos. En el mundo sobrenatural, Dios y el Paraíso son sagrados; en el mundo natural, los libros y velas sagradas son, generalmente, símbolos de cosas sobrenaturales.

Sin embargo, nos vemos complicados en problemas más profundos si formulamos la pregunta siguiente: "¿Una determinada religión es en realidad religión si los objetos y entidades que sus adeptos consideran sagrados consisten sólo en objetos y entidades naturales y de este mundo?" En otras palabras, supóngase que falta por completo el punto de referencia sobre-

* Distinta gente entiende a veces el término sobrenatural de diferente forma. Para algunos, lo sobrenatural aparece, principalmente, como una contradicción de la naturaleza o, más aún, como su violación. No obstante, hemos limitado nuestra interpretación del término sobrenatural a aquella que se considera por encima y más allá del mundo natural, y no necesariamente en contradicción con él.

natural para las actitudes de respeto y temor asociadas con lo sagrado.

Y ¿qué tipos de religiones son posibles si las actitudes de reverencia y de respeto se confieren a objetos y seres de este mundo? Tales preguntas, especialmente en la actualidad, no son meramente académicas.

Religiones Sobrenaturales y Seculares

Las religiones mundiales tradicionales, budismo, judaísmo, cristianismo, hinduismo e islamismo, con su énfasis en lo sagrado, valores extramundanos, son todas religiones de lo sobrenatural. Existen, sin embargo, poderosos movimientos en el mundo moderno que dejan de lado lo sobrenatural, pero no obstante poseen casi todas las otras características de las religiones. Estos movimientos tienen sus creencias y rituales, su simbolismo, sus grupos de devotos unidos por valores morales compartidos. Nos referimos, por supuesto, a los grandes movimientos mundiales del nacionalismo, socialismo, fascismo y comunismo. La mira sagrada de estos movimientos —si realmente se cree que las actitudes sagradas consiguen algo— se dirige a la vida humana terrena, a comunidades nacionales peculiares, o a teorías sobre la conducta de las sociedades humanas. ¿Debemos excluir tales movimientos de la categoría de religiones porque no tienen valores sobrenaturales? Contestarán afirmativamente algunos estudiosos que sostienen que lo sobrenatural es la esencia de la religión. La autora, que acepta la categoría más inclusiva de lo sagrado, preferiría clasificar dichos movimientos como religiones seculares no sobrenaturales.

Tomemos como ejemplo el comunismo. La teoría comunista profesa una perspectiva materialista de la sociedad y también del universo. Lejos de temer y

de respetar los objetos sobrenaturales, los comunistas restringieron severamente, hasta hace poco, la práctica de la religión sobrenatural y dedicaron sus museos al ateísmo y al materialismo científico. No hay aquí base para una religión sobrenatural. Nuestra respuesta sería diferente si nos preguntásemos si los comunistas consideran o no sagrados ciertos fenómenos: porque ellos miran ciertas cosas con una actitud que tiene algo más que el respeto común, y algunos, al menos, miran con temor, no exactamente con lo que se conoce por sentido común, ciertos objetos.

Nada habría de sagrado en el comunismo, si los comunistas se interesaran solamente en conseguir fines prácticos por medios prácticos apropiados para tal logro. Pero el comunismo es también una fe, fe en la dialéctica marxista, que por sí misma logrará y dará una sociedad sin clases, una especie de paraíso en la tierra, supuestamente independiente de los medios políticos y económicos utilizados o a pesar de ellos. Muchos comunistas trabajaron, sufrieron y murieron por su fe. El comunismo, desde esta perspectiva y considerado como una fe en un principio histórico indemostrable, es una religión, aunque no sobrenatural. Pero visto sólo como una estructura política de poder, no hay, por supuesto, nada en él distintivamente religioso.

Consideremos el nacionalismo en forma similar. Un grupo nacional organizado para proteger y llevar una buena vida, no es en sí mismo un fenómeno sagrado. Pero, sin embargo, el nacionalismo toma un cariz sagrado cuando reemplaza la consideración de sentido común del bienestar de los miembros —razón de la existencia del grupo organizado— por una actitud mística hacia la nación como entidad.

Algunos pueden considerar notable que las actitudes religiosas persistan aún, a pesar del descreimiento

en las religiones sobrenaturales de mucha gente de épocas recientes en todo el mundo. Pareciera que estas actitudes pueden canalizarse prontamente en valores no sobrenaturales —la nación, el Estado, o las llamadas teorías científicas, elaboradas por el hombre, como el marxismo. Tanto la religión como la naturaleza parecen odiar el vacío. En verdad, el carácter progresivamente dinámico de lo que denominamos religiones seculares del mundo moderno, es testimonio elocuente de esa universalidad de la religión en la raza humana que mencionamos al principio. Este hecho de su universalidad suscita, a su vez, importantes preguntas sobre la función de la religión en las sociedades humanas. Estas preguntas son el tema del capítulo siguiente.

Capítulo II

LAS FUNCIONES DE LA RELIGIÓN EN LAS SOCIEDADES HUMANAS

La Religión y el Enfoque Funcional

Señalamos desde el principio que nuestro interés principal en la religión, como estudiosos de la sociología, estriba en su función en la sociedad humana. Observamos que el término función indica la contribución de la religión, o de cualquier otra institución social, al mantenimiento de las sociedades humanas en marcha. Nuestro interés consiste, pues, en el papel que la religión desempeñó, y aún desempeña, al promover su supervivencia. Por supuesto, a los sociólogos también les interesa analizar diferentes tipos de organización religiosa, de dirección y de adeptos, y las interrelaciones entre instituciones religiosas y de otro tipo en la sociedad. Estudian, además, ciertos aspectos de organización religiosa peculiares de la vida americana y, en un sentido más general, tratan de comprender y explicar algunas de las correspondencias y similitudes entre la cultura religiosa y aquella más amplia de sociedades particulares. En este estudio se discutirán todos esos aspectos de la religión. Son, sin embargo, subsidiarios del problema básico de las funciones de la religión que trataremos en este capítulo.

Al intentar analizar las funciones sociales del comportamiento religioso, debemos distinguir cuidadosa-

mente entre lo que la gente —los miembros de cualquier grupo especial de adoradores— se propone conseguir con ese comportamiento y el efecto involuntario de éste en la vida social.[1] Si preguntásemos a un devoto tibetano por qué hace girar repetidamente su rueda de oraciones y canta "Om Padma OM", o interrogásemos a un metodista fanático por la razón de su ferviente entusiasmo, sus respuestas difícilmente mostrarían que ellos sostienen una intención peculiar respecto de la sociedad. El efecto deseado de la acción del tibetano es adelantar el logro de la bendición del Nirvana, y el del metodista es el de dar salida a su feliz certeza de que sus pecados le son perdonados por gracia. Ellos, en común con muchos otros practicantes religiosos, están profundamente interesados en el logro de ciertos estados de conciencia. Otros objetivos reconocidos de los miembros de distintos grupos religiosos se refieren a la vida en otros mundos, a la conquista del paraíso y a salvarse del infierno, a la mitigación de las almas en el purgatorio y el logro de su propia transmigración a un tipo superior de ser. Otros adeptos religiosos podrían decir, además, que su fin es el de armonizar sus espíritus con el universo, o glorificar a Dios y hacer su Voluntad más perfectamente, o, por medio de la oración, inducir a los dioses a conceder beneficios a los seres humanos.

Lo más probable es que el comportamiento religioso no tendría lugar sin alguna de estas intenciones conscientes. Y, en realidad, el sociólogo sostiene, sin ningún prejuicio sobre las intenciones de los adoradores, que las consecuencias imprevistas de su conducta son, a menudo, de mayor importancia para el mante-

1. *Cf.*, MERTON, ROBERT K.: *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1949, págs. 61-64.

nimiento de las sociedades que sus objetivos conscientes.* Por supuesto, los individuos tienen, a veces, conciencia de los propósitos sociales de sus miembros en los grupos religiosos. Sin embargo, es posible que dichos miembros consideren tales propósitos como subsidiarios y subordinados a su función religiosa principal. Y además, el hecho de que la gente ignore la mayoría de las veces muchos efectos sociales de su conducta religiosa, no mitiga para nada su impacto.

LA CONTRIBUCIÓN DE LA RELIGIÓN AL MANTENIMIENTO DE LAS SOCIEDADES

¿Cuáles son, pues, los requisitos esenciales de la sobrevivencia de las sociedades humanas y cuál es la contribución que en este sentido aporta la religión? Antes de intentar una respuesta deberemos aclarar los límites del contexto dentro del cual vamos a considerarlo. Estaremos satisfechos si podemos demostrar, en primer término, que las sociedades tienen ciertas necesidades mínimas de supervivencia y de mantenimiento, y, en segundo término, que la religión logra cumplir alguna de ellas, aunque haya contradicciones y discrepancias en la forma en que lo hace. No sostenemos que en todas las sociedades y en todas las circunstancias, la religión (o sólo la religión) cumpla esta tarea social o que la religión llene en todos los casos todas las funciones citadas. Con esta advertencia, pasemos a examinar la organización de la so-

* Los sociólogos denominan, algunas veces, funciones *latentes* a las funciones imprevistas cumplidas por una forma particular del comportamiento institucional, mientras que a las que representan los fines oficiales propuestos de la institución se las llama funciones *manifiestas*. Sobre este tema véase especialmente Robert K. Merton: *op. cit.*, capítulo primero.

ciedad para descubrir, por lo menos, alguno de los fundamentos mínimos del mantenimiento de las sociedades en marcha.

Un economista americano escribió un libro con el sugestivo título de *Las promesas por las que el hombre vive*. Para él estas promesas se referirían al crédito. Con este título quiso dramatizar el hecho de que la circulación de la corriente vital de un sistema económico dependía de la posibilidad de los hombres de confiar unos en otros para hacer frente a algunas obligaciones financieras mutuas. Del mismo modo, la sobrevivencia de las sociedades depende de la esperanza continua de que sus miembros cumplirán ciertas obligaciones conocidas y admitidas: en suma, que puede confiarse en que acepten sus sociales "promesas a pagar". Aún más, si no existiese cierto común acuerdo sobre la naturaleza y alcance de estas obligaciones sociales, así como de las recompensas y penas adecuadas que aseguren su cumplimiento, se correría el riesgo de que las sociedades humanas sucumbieran, como obras teatrales en las que los actores olvidan siempre sus partes.

Es, por lo tanto, un requisito esencial para la persistencia de un orden social, cierto grado de común acuerdo, o consenso, acerca de la naturaleza de estas obligaciones esenciales, así como la existencia de un poder que obligue a individuos y grupos a cumplirlas. ¿Cómo puede llegarse a tal acuerdo? O, ¿qué coacción es suficientemente fuerte para inducir a individuos y grupos a renunciar a sus propios intereses en bien de la sociedad como un todo? Contestaremos muy sucintamente estas importantes preguntas, para luego examinar más detenidamente nuestras respuestas.

Primero, la religión contribuyó a promover un acuerdo sobre la naturaleza y contenido de las obliga-

ciones sociales proporcionando valores que sirven para canalizar las actitudes de los miembros de una sociedad, y para definirles el contenido de sus obligaciones sociales. En este sentido, la religión ayudó a crear sistemas de valores sociales, integrados y coherentes.

Segundo, también existen buenas razones para creer que la religión desempeñó un papel vital al proporcionar el poder compulsivo que suscribe y afianza la costumbre. A este respecto, debe observarse que las actitudes de reverencia y respeto en que se tienen especialmente las costumbres obligatorias (mores) están estrechamente ligadas a los sentimientos de temor, evocados, según vimos anteriormente, por lo sagrado.

La Religión y la Integración de Valores

Siempre les fue difícil a los seres humanos convenir, por algún espacio sensible de tiempo, en regular su conducta en función de una conglomeración miscelánea de prohibiciones y mandatos inconexos. Muchas crisis disciplinarias en el ámbito penal, militar o escolar, demostraron que el consenso del grupo tiende a desbaratarse cuando se siente que la disciplina es totalmente arbitraria, inescrupulosa y, por lo tanto, sin sentido. En estas crisis se somete a los grupos por el uso de la fuerza física. Pero la historia presenta testimonio de que las sociedades humanas no pueden mantenerse largos períodos por el solo ejercicio de la fuerza.

Para que las sociedades humanas sean estables y la conducta social del hombre razonablemente ordenada y predecible, gran parte de su comportamiento debe canalizarse y normalizarse de acuerdo con ciertos principios consistentes en sí mismos y bien comprendidos. Estos principios están relacionados con los fi-

nes u objetivos del comportamiento social del hombre. Comúnmente los sociólogos denominan valores a tales objetivos.* Sólo cuando los valores de una sociedad se integran en un todo significativo o sistema, sus miembros pueden concordar en la dirección de sus conductas (condición que, posiblemente, nunca se cumple en forma total).

La religión explicó, en gran parte, el hecho de que los valores, en casi todas las sociedades humanas, no son meramente una mezcla confusa sino que constituyen una jerarquía. En esta jerarquía, la religión define los valores últimos. El significado de éstos, con sus implicaciones en la conducta, deriva, como lo señalamos anteriormente, del tipo de relación que el grupo cree que existe entre sus miembros y sus deidades u otros objetos de fe religiosa. Por ejemplo, si se ve en Dios, como valor último, la imagen de un padre amante, el contenido de este valor tiene una relación directa con el contenido de los valores intermedios y subordinados en toda la jerarquía de valores. Entre los valores intermedios son importantes

* Podríamos quizás comprender más fácilmente en qué forma la religión ayudó a conseguir ese consenso esencial mínimo para la marcha de las sociedades, si conociésemos la relación existente entre las actitudes y los valores sociales. Cuando los sociólogos hablan de las actitudes de los miembros de cualquier sociedad, usan este término *actitud* para designar *las tendencias habituales de dirigirse de modos diferentes hacia distintos fines*. Por lo tanto, son los objetos, los fines de las actitudes sociales, los que están investidos con *valores* sociales. Y en consecuencia, los valores (objetos de actitudes sociales) pueden referirse a cosas concretas —dinero o tierra— o a seres concretos —una novia o un niño—. Pero también pueden aludir a abstracciones —alguna entidad sagrada o Dios— o a algún medio habitual de cumplir las obligaciones sociales, como, por ejemplo, respetar a los padres, saldar deudas o regular el comportamiento sexual. Es así como los valores de una sociedad dada son inherentes a una gran variedad de fenómenos.

aquellos que se imponen unos a otros los miembros de una sociedad y también sobre los objetos materiales como dinero o tierra. Así, en razón de su definición de los valores superiores, la religión coordinó (a menudo sin saberlo) numerosos y diversos valores en sistemas más o menos integrados, que podrían, de otra manera, parecer inconexos y sin sentido. Asimismo, esta integración de valores, al hacerlos parecer más comprensibles, aumenta también las posibilidades de llegar a un acuerdo sobre ellos.

Religión y Afianzamiento de Valores

Si pudiésemos olvidarnos de los llamativos titulares de los diarios y pensar, en cambio, en el comportamiento de la vasta mayoría de la gente, nos sorprendería el hecho de que casi todos, en casi todas las sociedades, cumplen, en realidad, sus obligaciones sociales, la mayor parte de las veces. ¿Cuál es la razón? Una explicación que se nos ocurre prontamente es la de la fuerza de la costumbre, el poder compulsivo de la pura costumbre apoyada por la inercia humana. Esta explicación nos cuenta parte de la historia, pero al mismo tiempo no responde a muchas cosas. Sirve para suscitar la siguiente pregunta: ¿de dónde recibe la costumbre su poder compulsivo? Porque una cosa es que las sociedades confieran valor a las metas más importantes de la actividad social, y otra muy diferente es que el comportamiento habitual de sus miembros esté de acuerdo, en general, con esos valores. Sin embargo, encontramos en todas las sociedades nociones más o menos claras de comportamiento adecuado. Frecuentemente los sociólogos denominan *normas sociales* a estos módulos ideales de la conducta —estos "deberes"—, que incorporan los valores sociales.

La existencia misma de tales normas (entre las que se destacan las religiosas) hace posible que el comportamiento se conforme a ellas. Pero tal conformidad es mucho más probable aún si fuertes recompensas y castigos (o sanciones) sociales están implícitos, en cierta medida, en todas las normas sociales, aunque más no sea porque casi todos los seres humanos se sienten gratificados psíquicamente cuando se conducen de acuerdo a lo que se espera de ellos y sienten como castigo la censura informal —así como la legal— de sus compañeros. Pero cuando las normas tienen lugar en un marco sagrado de referencia, están respaldadas por sanciones sagradas, y en casi todas las sociedades las sanciones sagradas tienen una fuerza compulsiva especial. Porque no sólo están involucrados recompensas y castigos humanos y terrenos, sino también premios y penas sobrehumanas y ultraterrenas.

La obra de Durkheim permitió más que la de ningún otro sociólogo el esclarecimiento de la naturaleza de esta interacción entre valores sociales y normas afines y el cumplimiento habitual de las obligaciones sociales y morales por casi todos los miembros de las sociedades humanas.

En realidad, según Durkheim, la propiedad más significativa de lo sagrado en sí era su capacidad de evocar temor, y de ahí su poder compulsivo sobre la conducta humana y el consiguiente fortalecimiento de los valores morales del grupo de adoradores. Es verdad que Durkheim, en su búsqueda de un punto común de referencia para las actitudes y emociones sagradas (que pueden referirse, como ya hemos visto, a una infinita variedad de objetos y entidades), fue inducido a formular la atrevida hipótesis de que todos estos objetos y entidades no son sino símbolos de una sola entidad moral fundamental, a la que se dirigen la reverencia y el temor reales —aunque, posiblemente, inconscientes— de los seres humanos. Durkheim pensó que esta entidad básica era la sociedad.

Esta hipótesis, en la que sostuvo que todos los objetos y entidades investidas por los hombres con una cualidad sagrada son fundamentalmente símbolos del grupo humano mismo —haciendo de la sociedad el objeto último de la adoración humana—,[2] repugnó a todos los religiosos, y asimismo casi todos los sociólogos la consideran inaceptable, entre otras razones, por ser indemostrable. Pero como tantas grandes y sin embargo equivocadas hipótesis, esta visión de Durkheim dio paso a muchas ideas nuevas. Aunque rechacemos el modo en que está formulada, puede sugerirnos todavía importantes indicios acerca de la naturaleza moral de la coacción que las sociedades humanas ejercen sobre el comportamiento de sus miembros. Pueden ser de especial ayuda a nuestra discusión actual los pasos que Durkheim siguió para llegar a esta conclusión; porque el énfasis que puso en las propiedades compulsivas del temor a lo sagrado y su percepción de la naturaleza de su poder coactivo, sugieren algunas formas significativas en que las sanciones sagradas refuerzan los valores de la sociedad.

La Función Social de la Religión: Algunas Conclusiones y Problemas

La función social de la religión parece ser principalmente integradora. En el sentido literal de la palabra, la religión promueve la unión tanto de los

2. Durkheim, Emile: *The Elementary Forms of the Religious Life*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1949, págs. 206-207.

miembros de las sociedades como de las obligaciones sociales que ayudan a unirlos. En cuanto los grupos religiosos comparten los valores subyacentes en los sistemas de las normas sociales, la religión asegura a la sociedad una gran parte de acuerdo común. También tiende a conservar los valores sociales. El mismo hecho de que los valores religiosos sean sagrados, hace difícil que éstos respondan a los cambios involucrados en las concepciones seculares de utilidad y conveniencia.

Aunque la religión desempeña en la sociedad el papel de una fuerza integradora, cohesiva y también conservadora, funciona además en otras formas.[3] En realidad, el mismo hecho de que la religión una tan poderosamente su grupo de adoradores, significa que si todos o casi todos los miembros de una sociedad no participan de ella, puede volverse una fuerza agudamente divisiva, desgarradora y aun destructiva. Asimismo, no siempre cumple una función estabilizadora y conservadora. Especialmente en épocas de catastróficos cambios sociales y económicos, la religión desempeñó, a menudo, un papel creativo, innovador y también revolucionario.

No avanzaríamos mucho en nuestro análisis si intentásemos caracterizar las funciones de la religión en un vacío social. Porque el grado en que ella cumplió sus funciones integradoras y conservadoras, o hasta qué punto fomentó el divisionismo y la innovación creadora, varió marcadamente en diferentes épocas históricas y en sociedades de diversos tipos. Siendo que la discusión de las variadas funciones sociales de la religión en términos abstractos generales tiene un significado limitado, nos proponemos considerar, en el Capítulo Tercero, la función

3. Merton, Robert K.: *op. cit.*, págs. 30-32.

que desempeña la religión en tres tipos diferentes de sociedad.

La evaluación de la función de la religión en la sociedad suscita un problema básico, que apenas si podemos más que mencionarlo aquí. Dijimos al principio que nuestro interés principal residía en la función que la religión cumple en promover —o perturbar— la supervivencia y el mantenimiento de los grupos humanos. Una vez de acuerdo en que es esencial para el mantenimiento de todas las sociedades en todas las épocas un mínimo indefinido de integración, cohesión y estabilidad, nos queda aún la tarea de determinar qué nivel de integración o estabilidad se necesita, de hecho, para preservar a diferentes sociedades bajo las distintas circunstancias. Además, en este contexto, el término *mantener* es ambiguo, porque las sociedades pueden persistir en menor o mayor grado de salud social. Puede creerse que una tendencia demasiado conservadora, o demasiado integradora, cumpla una función social más bien negativa que positiva en algunas sociedades, o, en otras palabras, sea antifuncional. Pero ¿cuándo puede considerarse que la integración, innovación o estabilidad se dan en demasía? Estas son preguntas excesivamente difíciles a las que no puede contestarse en forma totalmente objetiva. Involucran irremediablemente juicios individuales de valor, destinados a diferir. Nos proponemos, sin embargo, bosquejar algunos de los aspectos pertinentes a la relación entre la religión y las sociedades humanas, en la que se basan, en forma característica, estos juicios de valor.

Finalmente, las religiones y los valores religiosos no afectan a las sociedades como fuerzas meramente externas, que dejan, por decirlo así, sus huellas desde afuera en los seres humanos. Los valores religiosos

desempeñan un papel en la sociedad solamente si son conocidos, apropiados e internalizados por los miembros individuales. El hecho de que el aprendizaje de los valores religiosos forme gran parte de la educación explícita e implícita de los niños en todas las sociedades, y que esta instrución tenga lugar en una época en que los valores personales de los individuos están en formación, garantiza, al menos, un grado de consistencia entre los valores individuales y los religiosos.

La Religión y la Socialización del Individuo

La contribución funcional a la socialización de los miembros individuales de las sociedades es la contraparte necesaria de la función integradora de la religión. Todo individuo al crecer necesita un sistema de valores como una especie de guía general para su actividad en la sociedad y como una meta integradora para su personalidad en desarrollo. Los padres pasan a sus hijos, aunque a menudo informal o inconscientemente, el sistema de valores de su sociedad, pero con algunas modificaciones personales. Debido a que en casi todas las sociedades los valores religiosos tienen gran prioridad —proporcionan las sanciones últimas a las relaciones entre padre e hijo, hermano y hermana, marido y mujer, vendedor y comprador—, éstos se enseñan a los niños en la edad en que son más impresionables. Los valores que una persona aprende en las rodillas de su madre, son los que están más profundamente arraigados en su personalidad; este hecho explica en parte la razón por la cual es vulnerable a la sugestión parental. Además, ninguna sociedad permite que los padres falten enteramente al deber de "moralizar" a sus hijos, porque el adoctrinamiento en

los valores de la sociedad es esencial para el mantenimiento de ella misma en la próxima generación.

Como los valores religiosos son la clave de casi todos los sistemas de valores sociales, los niños aprenden sus lecciones más importantes en el campo de lo que se llama a menudo, en la actualidad, *educación religiosa*. En casi todo el mundo, la educación religiosa, concebida en un sentido amplio, ayuda al individuo a dar sentido a una excesiva instrucción que, de otra manera, podría parecerle un conjunto insensato y arbitrario de órdenes y prohibiciones. Si, por ejemplo, un niño aprende (como en algunas sectas cristianas) que lograr la salvación es la meta principal de la vida y que, con ese fin, debe ir regularmente a la iglesia, leer la Biblia y rezar diariamente, respetar y amar a sus padres, trabajar mucho, vivir frugalmente, refrenar la incontinencia y la conducta deshonesta y desenfrenada, evitar el baile, la bebida y los juegos, de esta manera su evolución social recibe no sólo una dirección muy definida sino también una cierta consistencia interna. Además, su elección de fines inmediatos se vuelve casi predeterminada.

En nuestra vida moderna de las grandes ciudades es muy raro encontrar esta rígida integración de la vida de un individuo de acuerdo a los valores de la Cristiandad evangélica, aunque lo es mucho menos, aún hoy en los Estados Unidos, en las áreas rurales, especialmente en el sur. Sin embargo, la integración de la personalidad, arraigada principalmente en la internalización de los valores religiosos, es común en vastas áreas del mundo en las que prevalece un tipo relativamente aislado de vida rural. En nuestra compleja sociedad americana, en la que mucha gente se traslada del campo a la ciudad, una temprana integración de la vida de una persona a

los valores religiosos puede volverse para ella, a veces, fuente de grandes conflictos, especialmente si, más tarde, se halla expuesta no sólo a la influencia de otras creencias religiosas sino también al influjo penetrante de una sociedad altamente secularizada. Tal conflicto puede ser, del mismo modo, el de individuos de lejanas regiones del mundo, quienes, sin educación o preparación, son puestos repentinamente en contacto con los valores seculares de Occidente. Estas observaciones acerca de la función posiblemente divisoria tanto como integradora de la religión en el desarrollo de la personalidad, sugieren que deberemos considerar, aquí también, variaciones en las funciones de la religión en distintos tipos de sociedades.

De todas maneras, previa discusión de estas diferencias, debe analizarse otro aspecto general del papel que la religión cumple en la integración de la personalidad. Los fines últimos de la religión no son tangibles. Tanto el Nirvana de los budistas como la salvación de los cristianos o el paraíso de goces eternos de los musulmanes, se encuentran en un mundo diferente e invisible. Este hecho tiene, por lo menos, dos consecuencias importantes para la personalidad. El éxito en este mundo es, en casi todas las sociedades, una meta alcanzada solamente por pocos individuos. Los fines ultraterrenos están al alcance de todos por igual.[4] Además, el éxito en este mundo está abierto a la observación y sujeto al control de métodos cotidianos de cálculo. Pero el logro de un triunfo ultraterreno es invisible y sólo puede ser conocido por un grupo selecto de iniciados o, posiblemente, por el corazón del individuo mismo.

4. *Cf.*, Davis, Kingsley: *Human Society*, New York, The Macmillan Company, 1949, pág. 532.

Por lo tanto, quien fracasa para los patrones del mundo profano, puede, en razón de su internalización de los valores religiosos, aceptar y explicarse mejor esta falta de realización, sin riesgo de la desintegración de la personalidad. En realidad, si los valores religiosos le son supremos, ninguna falta de éxito en este mundo necesita ser interpretada como absoluta. El fracasado financiera o socialmente puede todavía aspirar a la santidad; el enfermo y desgraciado puede aún luchar por la salvación. Todavía siguen abiertas importantes avenidas a la felicidad y a la realización.

La sociedad misma se beneficia indirectamente por esta situación, porque sus miembros individuales se sienten así fortalecidos y alentados para continuar no sólo su búsqueda de fines religiosos, sino también el perseverante cumplimiento de sus roles y mantener el sistema de obligaciones morales, del que depende la estabilidad de la sociedad.

Capítulo III

TIPOS DE SOCIEDAD Y RELIGIÓN

¿Por qué Hablamos de Tipos de Sociedad?

Hemos señalado que en todas las sociedades la gente distingue los intereses sagrados de los profanos. Pero las sociedades varían enormemente de acuerdo al grado de validez que confieren a los valores sagrados. En algunas de ellas lo sagrado es un aspecto de casi todas las conductas; en otras, la nuestra, por ejemplo, los valores humanos se consideran cada vez más como seculares y están sujetos a las valuaciones de la utilidad y del sentido común. En las ciudades modernas el área de operación de lo sagrado es rechazada, delimitada y clasificada. No entenderemos las funciones de la religión en cualquier sociedad específica si no tenemos, al menos, alguna idea sobre las variaciones generales de toda la organización de las sociedades y de las correspondientes en la organización de la religión misma.

Hay muchos matices sutiles de diferencia en el grado de secularización y en la forma de organización de sociedades concretas. Aunque es imposible describirlos todos, podemos presentar algunas variaciones generales. De este modo, en las páginas siguientes, describiremos sintética y brevemente tres tipos de sociedades.[1] El primer tipo es una sociedad

1. *Cf.* Chinoy, Ely: *Sociological perspective.* New York,

en la que predominan los valores sagrados. En el tercer tipo predominan los valores seculares. El segundo tipo representa una especie de estado intermedio entre los otros dos.[2]

Ninguna de las descripciones siguientes representa, en su totalidad, una sociedad real. De hecho, en todos los casos, hemos exagerado expresamente ciertos rasgos y simplificado al máximo, por necesidad, todas nuestras descripciones. Tampoco estos tres tipos representan etapas inevitables del proceso histórico, aunque muchas, pero de ningún modo todas las sociedades, pasaron o están pasando por alguna de éstas o por etapas similares. Sin embargo, en otros tiempos han existido aproximaciones a estos tipos de sociedad y pueden encontrarse aún hoy —a veces incómodamente cerca— en nuestro cada vez más estrecho mundo. Para el lector, la utilidad de estas descripciones consistirá en su eficacia como módulos para poder medir características concretas de las sociedades que encuentre ya sea directamente o en las páginas de los libros.

El lector observará que, además de describir los caracteres de la organización de estos tipos de sociedad y de sus sistemas religiosos, nos interesa conocer el grado en que la religión desempeñó o no una función integradora en los diferentes tipos de sociedades como entidades totales y en las personalidades de sus miembros individuales.

Random House, Inc., 1954, págs. 31-34. [Versión cast.: *Introducción a la sociología,* Bs. Aires, Paidós, 1962.]

2. Para una distinción similar, véase: WILSON, LOGAN y WILLIAM L. KOLB: *Sociological Analysis,* New York, Harcourt, Brace & Co., 1949, págs. 344-349.

PRIMER TIPO: SOCIEDADES PRIMITIVAS Y VALORES SAGRADOS

Las sociedades que representan nuestro primer tipo son característicamente pequeñas, aisladas y primitivas.[3] Tienen un bajo nivel de desarrollo técnico y una división del trabajo o elaboración de clases sociales relativamente exiguas. La familia es su institución más importante y la especialización en la organización de la vida gubernamental y económica es rudimentaria. Tiene un bajo porcentaje de cambios sociales.

Cada miembro de este tipo de sociedad comparte la religión de todo el grupo, por lo que resulta idéntico pertenecer a una sociedad y al grupo religioso. La misma organización religiosa constituye, más que una institución aparte, un aspecto de las actividades totales del grupo. La religión penetra las otras actividades del grupo, sean éstas económicas, políticas, familiares o recreativas. Por ejemplo, los isleños de Trobriand, aquellos isleños del Mar del Sur que conocimos a través de las famosas investigaciones del antropólogo Malinowski, construyen sus canoas y hacen sus jardines (operaciones económicas y técnicas) como parte integrante de su cumplimiento de rituales mágicos y religiosos que acompañan, tradicionalmente, estas tareas.

Este tipo de sociedad es de un tamaño suficientemente pequeño como para que todos sus miembros conozcan, al menos de oídas, sus costumbres. Síguese, primero, que la religión está en posición de imprimir su huella sagrada en el sistema de valores de la sociedad en forma total; segundo: que exceptuando

3. *Cf.* REDFIELD, ROBERT: "The folk society", *American Journal of Sociology,* enero 1947, págs. 293-308.

la familia y debido al estado relativamente poco desarrollado de las otras instituciones, la religión está en condiciones de proveer el centro principal de integración y cohesión de la sociedad como un todo. Como hemos visto, los valores religiosos promueven a menudo el conservadorismo y militan en contra del cambio; ésta es una importante explicación de la razón por la cual la mano de la tradición es tan pesada en dichas sociedades. Además, la religión ejerce una influencia estabilizadora, dominantemente cohesiva, por la ausencia de intereses contrarios y por su fusión con casi todos los aspectos de la vida social.

Para el individuo, la religión deja su huella en todo el proceso de socialización. La socialización está marcada por los rituales religiosos del nacimiento, pubertad, matrimonio y otros momentos cruciales del ciclo vital. La integración de la personalidad está estrechamente ligada a los valores religiosos, entregados directamente a la persona en desarrollo por la familia y la comunidad. En ausencia de una variedad de modelos de personalidad posiblemente competentes, en especial seculares, la religión no tiene rival como centro integrador de los patrones de personalidad de los individuos en las sociedades de este tipo.*

Esta forma de vida, que hemos denominado primer tipo, representa la clase de sociedad que por tanto tiempo estudiaron los antropólogos. Éstos ayudaron enormemente a los sociólogos en sus recientes investigaciones sobre la religión —aun sobre religión moderna— analizando sus funciones en las sociedades relativamente simples, en las que, por decirlo así, el esqueleto de la estructura social está menos oculto por complicados desarrollos. Los antropólogos también llamaron nuestra atención sobre la continuación de algunos aspectos de las funciones religiosas en sociedades más complejas, que de otro modo posiblemente hubieran sido descuidados. Igualmente, las condiciones sociales más complejas se asocian a modificaciones importantes del papel que desempeña la religión. Estas modificaciones se manifiestan al considerar las sociedades del segundo tipo.

* Quizás este tipo de sociedad da especialmente origen al "carácter dirigido por la tradición", para usar los conocidos términos de David Riesman. Véase su interesantísimo libro *The Lonely Crowd*, New Haven, Yale University Press, 1950, Cap. 1. [Versión cast.: *La muchedumbre solitaria*, Bs. Aires, Paidós, 1964.]

Segundo Tipo: Sociedades Preindustriales en proceso de Cambio

Las sociedades del segundo tipo son menos aisladas, cambian más rápidamente, tienen un área y población mayores y son notables por un grado de desarrollo tecnológico más alto que el de las sociedades del primer tipo. Sus rasgos comunes son una considerable división del trabajo, la diferenciación y diversidad de las clases sociales y cierto grado de alfabetización. La agricultura y las industrias manuales son los medios principales de sustento de la economía rural, con pocos centros urbanos de comercio. Las instituciones gubernamentales y la vida económica se especializan y diferencian. Aunque existe una superposición de actividades gubernamentales, económicas, religiosas, familiares y recreativas mayor que en las sociedades industrializadas modernas (consideradas más abajo como el tipo tercero), hay, sin embargo, una diferenciación más clara de los momentos en que la gente va a trabajar, a jugar o a adorar, que, por ejemplo, entre los de la isla de Trobriand.

Característica de este tipo de sociedad es una organización religiosa única, que, en general, incluye a todos los miembros, aunque constituye una organización aparte, distinta y formal, con su propio personal profesional. La institución gubernamental se halla en proceso de desarrollo y es un rival potencial de la organización religiosa, es decir, de la iglesia, como centro de cohesión, integración y estabilización de la sociedad. Pero a menudo el gobierno de dicha sociedad no está suficientemente secularizado como para disponer un respaldo sagrado a su autoridad. Aunque las organizaciones de la religión y del gobierno son típicamente diferentes, los gobernantes seculares son capaces de reclamar un status sagrado, probablemente el de emperadores divinos o sacerdotes reales. Por ejemplo, los Divinos Emperadores Romanos del Occidente medieval se aseguraban la confirmación sagrada haciéndose ungir por los Papas.

Por cierto, la religión da sentido y cohesión al sistema de valores de este tipo de sociedad, pero al mismo tiempo las esferas de lo sagrado y de lo profano son más o menos perceptibles. Sin embargo, muchas fases de la vida social, por ejemplo, las actividades familiares y económicas, y la repetición regular de las estaciones están cargadas de ritual. Las pautas aprobadas para todos los principales status sociales —hombre y mujer, esposo y esposa, padre e hijo, gobernante y gobernado, comprador y vendedor, arrendador y arrendatario, guerrero, sacerdote, investigador— reciben la ratificación de la religión. Por otra parte, la religión no ofrece a las actividades cotidianas un respaldo tan completo como en las sociedades del primer tipo. Más aún, la misma fe religiosa es capaz de ser suficientemente desarrollada en un sistema completo. La religión, como en las

sociedades del primer tipo, no es meramente un aspecto y, por lo tanto, un respaldo implícito de la costumbre, sino que constituye, en cierta medida, un sistema rival del comportamiento sancionado. Se cree que la religión es de aplicación universal y "superior" a los niveles cotidianos de la vida social común. La excoriación de las costumbres prevalecientes en Israel y Judea por los profetas hebreos Amós y Hosea, en razón de sentir la pobreza de normas religiosas, proporciona un ejemplo dramático de esta disparidad entre la ética religiosa y las costumbres sociales, tal como se las concibe en sociedades de este tipo.

Existe aquí, pues, una posibilidad de tensión entre el sistema de valores religiosos y la sociedad como un todo, aunque subsiste la propensión de la religión a volver a sumergirse en la tradición social. Sin embargo, en las sociedades del segundo tipo la religión es potencialmente un centro, tanto para la innovación creadora como para la desorganización social. Merece notarse que, con respecto a éste, las grandes religiones éticas "establecidas" del mundo —budismo, judaísmo profético, cristianismo e islamismo— se originaron y crecieron en sociedades de este tipo.

Ya debería ser evidente que la religión tiene otras funciones, aparte de las de integración, en este tipo de sociedad. ¿Por qué es así? En primer lugar, dicha sociedad es, típicamente, una sociedad en expansión. En ella la unión de la organización religiosa (que pretende ser el repositorio de una ética universal) con la estructura del poder político provee un campo de acción en el que se fusionan los esfuerzos para propagar la religión con el empeño de extender el dominio político. Esta situación produjo grandes choques político-religiosos entre las sociedades. Tales choques pueden considerarse integra-

tivos en cuanto ayudaron a unificar las sociedades implicadas. Desde este punto de vista puede decirse que las Cruzadas sirvieron a la integración de la cristiandad occidental. Pero, en un sentido más general, las sangrientas guerras entre cristianos y musulmanes son importantes ejemplos de las desgarradoras y destructivas tendencias de la religión; y, aun dentro de la cristianidad misma, puede argüirse que las Cruzadas desataron fuerzas desintegradoras tan potentes, al menos, como aquellas que reprimieron.

En segundo lugar, en las etapas posteriores del desarrollo de este tipo de sociedad, surgen, por regla general, conflictos de intereses entre las organizaciones religiosas y políticas. Parece que tales conflictos se agudizan hasta que cada organización desarrolla su propia estructura jerárquica y racional. Cada una en su propio nivel pretende una lealtad absoluta de los miembros individuales de la sociedad. Es inevitable la existencia de divisiones y conflictos en razón de que la organización religiosa siempre tiene un punto de referencia mundano, y también ultramundano, y, por lo tanto, sus acciones no pueden mantenerse totalmente separadas de las de la autoridad política. Ejemplos de tales hechos son las luchas masivas entre la Iglesia y el Estado en las que se vieron envueltos tanto la cristianidad medieval y de principios de la época moderna como el Islam.

En tercer lugar, como las sociedades del segundo tipo se vuelven cada vez más complejas y las clases dominantes de un período anterior empiezan a ceder terreno ante el desafío de las clases nacientes —que representan un nuevo orden político y económico—, la religión puede ser fuente de innovaciones creadoras. Tales innovaciones pueden, temporariamente, te-

ner un efecto desintegrador, pero, a la larga, contribuyen a menudo a la integración de un diferente tipo de sociedad, como brevemente ilustraremos.

Los valores religiosos de las sociedades de segundo tipo proporcionan el principal centro de integración de la conducta individual y la formación de su propia imagen. El hecho de que casi todos los miembros de la sociedad sean, al mismo tiempo, miembros de una dominante organización religiosa única que, normalmente, también controla las herramientas de la alfabetización y educación, disminuye la posibilidad de conflictos psíquicos internos en terreno religioso. También la sanción sagrada que la iglesia da a los sistemas de status y vocaciones comunes en la sociedad, hace posible que el individuo acepte su posición social con un mínimo de conflictos internos.* Sin embargo, en esta sociedad, a lo largo del tiempo, el aumento de alfabetización y el contacto con otras culturas fomentan la herejía y el escepticismo religiosos. Sociedades de este tipo produjeron, entre sus disidentes, un Arrio, un Averroes y un Abelardo.

Nuestra descripción de este segundo tipo de sociedad fue necesariamente formulada en términos dinámicos. El proceso del cambio que lo caracteriza es cada vez más evidente al evolucionar estas sociedades. El desarrollo económico y tecnológico desempeña un papel indispensable al romper "el fardo de la costumbre", pero también contribuyen a tal fin el desarrollo interno de la religión misma, con sus creencias, prácticas y organización social. Caracteriza a las sociedades del tercer tipo una aceleración aún mayor del tiempo del cambio.

* Puede presumirse que ésta es una fuente importante del carácter "dirigido interiormente" (o giroscópicamente gobernado) de Riesman.

Tercer Tipo: Sociedades Industriales Seculares

Son numerosos los subtipos, dentro del tipo tercero de sociedades,[4] que nuestra tipología no puede considerar adecuadamente. La descripción siguiente se inclina, sin duda, un poco a la actual sociedad urbana de los Estados Unidos. Sin embargo, por su alto grado de secularismo, ésta puede ser considerada como una de las aproximaciones más inmediatas a las sociedades de nuestro tercer tipo.

Estas sociedades son altamente dinámicas. La tecnología pesa crecientemente en todos los aspectos de la vida y, en forma más inmediata, en las adaptaciones al universo físico, pero como relaciones significativamente humanas. La influencia de la ciencia y de la tecnología en la sociedad tiene también importantes consecuencias para la religión, porque es ésta una de las razones por las que los miembros de estas sociedades aplican más y más métodos de sentido común y eficacia empíricos a más y más asuntos humanos. De este modo la esfera de lo secular aumenta constantemente y a menudo a expensas de la esfera de lo sagrado. Esta tendencia de secularización explica en gran parte el hecho de que las creencias y prácticas religiosas estén confinadas a segmentos menores y más especializados de la vida de la sociedad y de sus miembros. Para marchar en esa dirección y conservar su influencia, las iglesias mismas emprenden un creciente número de actividades seculares. A pesar de los esfuerzos de algunas iglesias en competir con las instituciones seculares, se tiende a seguir relegando la religión a épocas y lugares limitados. En este sentido, existe un intenso contraste con las sociedades del primer tipo en las que la religión es un aspecto de la mayor parte de las actividades sociales.

4. Cf. MacIver, Robert M.: *The Web of Government*, New York, The Macmillan Co., 1947, págs. 421-430.

En las complejas sociedades modernas la organización religiosa está dividida y es pluralística. Al menos en principio, se ingresa voluntariamente a ellas. Ni una sola iglesia dominante pretende, al menos teóricamente, la lealtad de todos los miembros de la sociedad, como en el caso de las sociedades del tipo dos. Con pocas excepciones, no existe vínculo oficial entre las organizaciones religiosas y el gobierno secular. En algunas sociedades de este tipo, como Francia y los Estados Unidos, tales relaciones son repudiadas legalmente; y en países como Inglaterra, en la que existe una iglesia oficial-estatal, su vínculo con el gobierno se atenuó y modificó. Hay, en general, numerosas organizaciones competitivas, grandes y pequeñas, con muchos miembros de la sociedad sin afiliación y los llamados "miembros nominales" de las iglesias. En 1950, por ejemplo, en los Estados Unidos, alrededor de la mitad de la población pertenecía a grupos religiosos no organizados.

Estas características tienen profundas implicancias en las funciones de la religión como fuerza integradora o desintegradora en la sociedad. Las divisiones religiosas aunadas al crecimiento del laicismo, debilitan enormemente la función integradora de la religión y en cierta medida mitigan su poder divisorio. La tolerancia de las diferencias religiosas, típica de esta clase de sociedad, es parcialmente el resultado de la indiferencia, en vista del creciente dominio del sistema de valores laico; las mismas organizaciones religiosas no son inmunes a esta influencia secularizadora.

No obstante, las creencias y prácticas religiosas desempeñan una función integradora dentro de las diver-

sas organizaciones. Éste puede ser el caso en que la unión de tales grupos se produce por la pertenencia a una clase o a una minoría étnica en una sociedad mayor. Cumplen aquí un deber doble como centros de "pertenencia" para los grupos despojados o discriminados en contra de un orden social crecientemente despersonalizado, y como posibles puntos de orientación para las tendencias divisorias.

Es una tarea engañosa la de determinar el alcance de las funciones integradoras y de formación de valores de la religión, y llegar a un equilibrio entre ésta y su potencial desintegrador. Frente a la debilitada influencia de las organizaciones religiosas puede afirmarse el hecho de que los valores religiosos de épocas anteriores persisten en la sociedad, en forma más o menos atenuada, como parte de su tradición básica. Los valores continúan contribuyendo así, de modo extremadamente difícil de medir, a la cohesión de la sociedad. Testimonio de esto, especialmente en épocas de tensión, son los frecuentes llamamientos públicos a esta herencia común de tradición religiosa. Los presidentes encabezan sus discursos con una oración, o en tiempo de guerra o peligro nacional, se invoca solemne y públicamente la ayuda de Dios.

Por otra parte, el Estado y el orden económico se apoderaron de importantes funciones cumplidas por la religión en las sociedades de tipos uno y dos. Por ejemplo, las sanciones seculares de la ley política y de la oferta y demanda económicas aseguran, en gran medida, el sistema de obligaciones sociales sin el que, como anteriormente expresáramos, las sociedades no pueden persistir. En consecuencia, "¿Hasta qué punto debe uno secularizarse?", se convierte en una cuestión vital. ¿Pueden las instituciones seculares realizar la tarea integradora mínima, esencial para la sociedad, sin echar mano otra vez, por decirlo así, a cierto re-

fuerzo de los valores sagrados previamente abandonados? * Diversos gobiernos en sociedades de este tipo trataron de volver a investirse a sí mismos con un aura sagrada. Tanto los comunistas, los fascistas y los ultranacionalistas, se han rodeado de una panoplia de rituales casi sagrados, y exigen la lealtad total de los miembros de la sociedad, no en el sentido común y secular de eficientes servicios prestados, sino sobre la base casi religiosa de que el Estado, representado por el gobierno en cuestión, es un fin en sí mismo. Tales ejemplos refuerzan nuestra pregunta inicial, pero no la contestan en forma total.

La búsqueda del poder económico puede tomar también un matiz casi sagrado. Parece que, a veces, en muchas descripciones populares de las disposiciones económicas de las sociedades modernas, podría sustituirse la palabra "dinero" por la de "moral" sin que el lector notase el error del impresor o del escritor.

Las personalidades de relativamente pocos individuos de sociedades industriales modernas, se configuran única, o aun principalmente, de acuerdo con los valores religiosos. El debilitamiento de estos últimos como centro integrador, se debe, por supuesto, en parte, a la diversidad de los sistemas de valores de distintas organizaciones religiosas que se disputan, a veces, la lealtad del individuo. Pero el rival principal de todos los sistemas de valores religiosos es el sistema de valores seculares crecientemente dominante. Éste se agrupa alrededor del nacionalismo, la ciencia, los problemas económicos y laborales, y la búsqueda de un status. En vista de estos hechos, el logro de la

* Otro factor de confusión es la posibilidad de que las sociedades de este tipo sean capaces de mantenerse con una integración más relajada y de diferente clase de la de cualquiera de los tipos anteriormente discutidos. ¿Qué nivel de integración es necesario?, es la pregunta que nos hacemos.

integración de la personalidad es algo más difícil y más consciente de sí mismo que en las sociedades de tipos uno y dos. Sin embargo, posiblemente la mayoría de los padres americanos, al educar a sus hijos, continúan actuando como si consideraran los valores religiosos tradicionales, o una versión algo modificada de ellos, una base necesaria para la formación de un carácter grato. Padres que hace tiempo dejaron de concurrir ellos mismos a la iglesia, sienten sin embargo, a menudo, que en la escuela dominical o sabática deben darse a sus hijos las nociones de una fe religiosa. Parecería existir entre la gente madura un resto de temor que, a menos de asegurar para sus hijos un mínimo de instrucción religiosa, la próxima generación se corrompería y sería así incapaz de mantener, en la edad adulta, esos valores que ellos consideran aún, quizá de modo inarticulado, necesarios al bienestar de la sociedad. En los Estados Unidos, donde la escuela pública no sólo realiza mucho del trabajo de socialización cumplido anteriormente por la familia, sino que también está separada legalmente de toda religión organizada, muchas personas —que pueden ellas mismas no ser miembros de ninguna iglesia— consideran peligroso e inadecuado que se eduque a los niños en una atmósfera en la que quizás nunca se mencione el nombre de Dios, ni se recen oraciones o se lea un libro sagrado. Es así como estos adultos imponen a niños y jóvenes la práctica de muchas máximas morales que ellos mismos cumplen más a menudo en su violación que en su observancia. Son evidentes aquí las posibilidades de conflictos de personalidad.

Existen diversos tipos prevalecientes de adaptación al problema de la integración de la personalidad en las sociedades industriales modernas. Primero, la personalidad del individuo puede integrarse casi exclusivamente sobre la base de los valores de la organización religiosa particular a la que pertenece. Este tipo de integración es hoy posiblemente poco frecuente. Segundo, el individuo puede lograr con frecuencia una integración "laboriosa" de la personalidad por un proceso de departamentalización. Puede combinar una aceptación más o menos convencional de la llamada religión sabática o dominical con una orientación laboriosa hacia los valores seculares. De este modo, se impide que choquen abiertamente máximas conflictivas en potencia como "ama a tu prójimo como a ti mismo" y "los negocios son negocios". Este sistema de fragmentación puede, sin embargo, bajo un estado de tensión desmoronarse, como lo atestiguan las historias clínicas de muchos pacientes mentales. Por el tercer tipo de adaptación, algunos individuos se deciden por una integración de la personalidad sólo en función de valores seculares. Esta forma de adaptación es también bastante común, pero al mismo tiempo puede desbaratarse en situaciones de tensión como las que aparecen en la guerra. Finalmente, otras personas, probablemente una minoría, entre las que sobresalen Albert Schweitzer y Alfred North Whitehead, logran la integración en función de valores religiosos últimos, que ellos vuelven a interpretar y a valuar a la luz de la filosofía y la ciencia modernas. Por medio de esta nueva interpretación, ponen los valores religiosos en lo que para ellos (y la autora) es una relación significativa con las sociedades modernas industrializadas.

La Mezcla de los Tipos de Sociedad en el Mundo Moderno

Al intentar utilizar los tres tipos de sociedades, descriptos más arriba, en ayuda de la comprensión de

las funciones de la religión en las sociedades existentes, nos encontramos inmediatamente frente a una dificultad. Ninguno de estos tipos se da en forma pura en ninguna de las grandes sociedades nacionales del mundo moderno. Por ejemplo, las sociedades del tipo tres —las más agresivas y dinámicas del mundo actual— con su ciencia, tecnología y valores profanos, chocan continuamente con las sociedades del tipo dos, de orientación más religiosa, y con las escasas sociedades del tipo uno que aún subsisten. Comparativamente, la ausencia de comunicaciones rápidas en el Medievo y principios de la era moderna, hizo que nuestro propio mundo occidental experimentase un período de relativo aislamiento de varios siglos, durante el cual tuvo lugar la transición de una sociedad parecida al tipo dos a una mucho más cercana al tipo tres. Aún así, los cambios que acompañan la función de la religión en la sociedad no tuvieron lugar sin desintegración y desorganización sociales, prolongadas y dilatadas.

Actualmente, las grandes sociedades agrícolas del mundo, modernas contrapartes del tipo dos, están unidas —quiéranlo o no sus miembros— por una red mundial de comunicaciones rápidas. También su economía agrícola depende cada vez más de las condiciones mundiales del comercio. Además, la clase de vida social desarrollada en los puertos y otros centros urbanos en contacto directo con el mundo occidental industrializado, no difiere mayormente de aquella de las sociedades secularizadas que designamos como tipo tercero. Por esto, las funciones de la religión en Calcuta, Bombay, Hong Kong o Singapur pueden compararse, en muchos sentidos, a las que desempeña en Londres, París o Nueva York. Pero los valores sagrados antiguos siguen dominando en miles de aldeas agrícolas que componen la mayor

parte de tales sociedades. Sin embargo, a todas y a las más remotas de esas aldeas llegó la radio, y la tecnología moderna se aplica junto a los viejos métodos agrícolas. En las sociedades de tipo dos, las costumbres religiosas y los valores sagrados se mezclan con métodos agrícolas tradicionales y están vinculados a viejos patrones de obligaciones y relaciones sociales. Por esta razón, las innovaciones tecnológicas en la agricultura y en cualquier otra actividad, no pueden, en última instancia, sino afectar a los valores sagrados mismos. Cuando ocurre esto, se modifican también las funciones de la religión en estas sociedades.

Hasta en los Estados Unidos —predominantemente industrializado—, subsisten todavía algunas áreas rurales relativamente aisladas, subsociedades dentro de una mayor, donde el papel desempeñado por la religión es bastante similar a la situación predominante en las sociedades del tipo dos. James West (seudónimo), en su libro *Plainville, U. S. A.*, describió la forma en que la religión ayuda, en gran parte, a determinar el lugar de las posiciones sociales en una comunidad local agrícola algo aislada del Medio Oeste. El libro sirve para ilustrar el persistente significado social de los valores sagrados en algunas de nuestras áreas rurales. La función de la religión en Plainville es diferente a la de Nueva York, Chicago o Los Angeles. Pero estas mismas metrópolis —nuestra mayor aproximación a las sociedades del tipo tres— incluyen numerosos individuos que emigraron de áreas rurales estadounidenses o de sociedades campesinas del sur y este de Europa, o de Asia, y cuyos valores se formaron originalmente en sociedades similares a las del grupo dos. Las expectativas de tales personas sobre la función que la religión debe desempeñar en la vida social, pueden diferenciarse fá-

cilmente de las que poseen casi todos sus vecinos urbanos.

La existencia de estas subsociedades más pequeñas dentro de nuestras sociedades mayores, con sus distintas concepciones sobre la función de la religión, suscita conflictos y discrepancias tanto en el orden social como en las personalidades individuales. Es esencial para una visión inteligente de la función de la religión en el mundo moderno cierta comprensión de estos conflictos y discrepancias, especialmente porque éstos son el resultado de un estrecho y a veces forzado contacto entre sociedades de diversos tipos.

CAPÍTULO IV

LA RELIGIÓN Y LA TENSIÓN HUMANA

James Mitchener, en "Los puentes de Toki-ri", nos recuerda nuevamente la tragedia de la muerte repentina "sin sentido". Su héroe, Brubacher —un piloto de aviones a propulsión de la marina, muerto en Corea, un hombre que tenía todos los motivos para vivir—, se arriesgó conscientemente a una muerte casi segura por bombardear puentes enemigos estratégicos, aun cuando su comandante en jefe le había dado la oportunidad de rechazar esa misión. Brubacher ya había hecho más de lo que le correspondía por defender su sociedad, pues éste era su segundo turno en servicio de combate. Su esposa, que esperaba ansiosamente su regreso, había llevado a cabo también todos los sacrificios exigidos a las mujeres en tiempo de guerra, y por ello tenía derecho a esperar en cambio cierta consideración tanto de su sociedad como, quizás, del destino. Pero sus esperanzas y sus planes fueron cruelmente frustrados, como los de tantas viudas, madres y novias de todo el mundo.

La esposa de Brubacher sabía en qué forma había muerto su marido. Más que la mayoría de las esposas, comprendió intelectualmente las condiciones y riesgos del combate con aviones a propulsión, por haber visitado a su esposo en el mar, y conversado con su comandante en jefe. Sabía también que él era un

héroe que había cumplido con su deber, y aprobaba intelectualmente la causa de los Estados Unidos por la que había dado su vida. Pero como todos los seres humanos, era una criatura sensible y pensante, y para soportar su pérdida necesitaba algo más que "este frío conocimiento".[1] Mitchener no nos cuenta en qué forma sobrellevó su pena esta mujer. Desconocemos si se confortó con el recuerdo de su esposo, con sus hijos, con la comprensión de sus amigos, con la expresión ritualista del dolor o con la creencia religiosa de que Dios cuidaba de ella como de su marido y que, en alguna forma, Él haría que todo terminase bien. Sin embargo, sabemos que para aceptar su dolor habría necesitado no sólo un conocimiento fáctico sino una interpretación de la tragedia que también pudiera aceptar emocionalmente. Sólo entonces podría continuar su camino, íntegra, para cumplir su papel de madre y ciudadana en la corriente continua de la vida social.

La Función de la Religión en las Situaciones de Tensión

En todas las sociedades humanas hay tiempos en que todo marcha tranquilamente, cuando las obligaciones sociales se cumplen normalmente, y hombres y mujeres desempeñan su rol social bien seguros de que sus camaradas les corresponderán. Los hombres saben que pueden confiar uno en otro y conocen, en gran medida, tanto en el mundo natural como en el social, aquello con lo que pueden contar.[2] Así, pue-

1. Davis, Kingsley: *op. cit.*, pág. 517.

2. *Cf.* Parsons, Talcott: *Religious Perspectives of College Teaching in Sociology and Social Psychology*, New Haven, Edward W. Hazen Foundation, 1951, pág. 10.

den hacer planes y esperarlos con fruición. Y es así como los padres piensan en la crianza y educación de sus hijos, se proyectan matrimonios y hogares, se cuidan campos y viñedos, se anticipan las cosechas, y la planificación abarca negocios y actividades profesionales: todos estos planes se hacen con una certidumbre casi total en su cumplimiento. En resumen, hay una gran inversión de tiempo y energía, tanto física como emocional, en todos los seres humanos al promover tales planes, y sin esta inversión de energía dirigida, las sociedades difícilmente podrían seguir su marcha.

No siempre se dan esos períodos en la mayoría de las sociedades en que la gente cumple sin esfuerzo con su trabajo y con los medios disponibles pueden obtenerse los objetivos que se les enseñara a alcanzar. Pero hay también situaciones cruciales de tensión en la vida de todas las sociedades, cuando los medios de que sus miembros disponen no les permiten alcanzar sus más caros fines. En realidad, si los problemas sociales humanos se desarrollaran sin accidentes ni esfuerzos impredecibles e incontrolables, la función de la religión en la sociedad humana sería muy diferente. En ausencia de acontecimientos inesperados y fuera de nuestro control, sería mucho más probable que, como lo dijera Talcott Parsons, considerásemos los problemas de la vida como principalmente prácticos y a resolver con un buen "sentido común".[3] Además, si se llegase a producir esta situación, del desarrollo y la aplicación de las técnicas científicas podría esperarse, entonces, la producción de un mundo utópico.

Sabemos, sin embargo, que la tragedia y la tensión son inherentes a la naturaleza misma de la situación

3. *Ibid.*, pág. 10.

humana. Siempre y en todas las sociedades existe una brecha, de mayor o menor extensión, entre los deseos y esperanzas que los hombres conciben culturalmente y su cumplimiento. De aquí que las técnicas científicas prácticas, por más altamente desarrolladas que estén, no pueden nunca resolver todas las situaciones humanas. Todo hombre debe adaptarse a acontecimientos que es incapaz de prever o controlar adecuadamente. A veces, estas adaptaciones pueden ser prácticas, pero siempre son emocionales. En realidad, en las sociedades industriales modernas existen técnicas científicas para aliviar muchas situaciones de tensión que no pueden solucionarse de la misma manera en otros tipos de sociedad; pero las frustraciones emocionales persisten. Además, en estas sociedades, el desarrollo extensivo del conocimiento científico y técnico ayudó a crear, indirectamente, numerosas situaciones adicionales, impredecibles e incontrolables. Por ejemplo, la guerra científica moderna incorporó, posiblemente, tantas frustraciones como las que la medicina moderna alivió.

Desde un punto de vista, pues, puede considerarse a la religión —aunque de ningún modo la determine enteramente— como uno de los medios más importantes que el hombre utiliza para adaptarse a las situaciones de tensión. Estas situaciones se dividen en dos grandes categorías.[4] Ambos tipos comprenden las implicaciones cuyo resultado exitoso es investido por los seres humanos de un gran interés emotivo, y también en ambos el resultado no está enteramente bajo el control humano. La primera categoría incluye situaciones en las que los individuos o grupos sufren la pérdida de otros seres humanos que les son importantes. Esta pérdida puede ser definitiva, como en

4. *Ibid.*, págs. 11-12.

el caso de muerte, o más limitada, como cuando sus asociados dejan de cumplir las obligaciones mutuas esperadas. Por ejemplo, los niños —objeto de tantas esperanzas— pueden "pagar" a sus padres con indiferencia u hostilidad; también pueden romperse promesas de compromiso o casamiento; dejar de saldarse obligaciones financieras, y amistades y lealtades nacionales ser traicionadas.

Frustraciones emocionales y prácticas son inherentes a todas estas situaciones. Y como, para citar una vez más a Talcott Parsons, los seres humanos no pueden simplemente "aceptarlo",[5] deben encontrarse medios de adaptación tanto para los aspectos emocionales como para los prácticos de esta situación. El ejemplo de una muerte prematura con que abrimos este capítulo es, quizá, la clásica situación tipo de esta primera categoría. Sin embargo, en una importante segunda categoría, caen aquellas situaciones en las que fuerzas naturales considerablemente impredecibles o incontrolables pueden poner en peligro los intereses sociales vitales del abastecimiento de alimentos y la salud. El control de la agricultura y la incidencia de la enfermedad fueron importantes puntos centrales para el comportamiento religioso en todas las sociedades.

La Religión como una Forma de Adaptación: en el Caso de la Muerte

Elegimos deliberadamente un ejemplo de muerte prematura para ilustrar la función que desempeña la religión como medio de adaptación a las frustraciones en las relaciones humanas, tanto en razón de la universalidad de este fenómeno como de la tensión y frus-

5. *Ibid.*, pág. 13.

tración extremos que comúnmente ocasiona a quienes están afligidos.

La muerte es impredecible y está, esencialmente, fuera del control humano; porque si bien todos sabemos que hemos de morir, casi nadie sabe cuándo ocurrirá esto. "Señor, déjame conocer mi fin y el número de mis días, para que pueda estar seguro de cuánto tiempo viviré", dijo el salmista hebreo, expresando así la más universal de todas las incertidumbres humanas. Nadie, excepto por medio del suicidio, puede planear su muerte y mucho menos controlarla. En parte en razón de esta incertidumbre, nos encontramos con interpretaciones religiosas sobre la muerte en todas las sociedades. Aunque las orientaciones religiosas sobre ésta están matizadas por creencias acerca de una vida después de la muerte, el rasgo fundamental de ellas no es, para la ciencia social, como algunos pueden interpretarlo, el de ser evidencias de una mera racionalización del deseo. Cualquiera sea la verdad considerada como "última" acerca de tal tema, las creencias religiosas, examinadas sociológicamente, proveen una serie de "mecanismos" por los que aquellos que van a morir y los afligidos pueden adaptarse a esa realidad angustiosa.[6]

Un sociólogo conjeturó que en una sociedad en la que se hubiese abolido la muerte prematura, por medio de la aplicación de la medicina científica y la eliminación de guerras y accidentes, de manera que todos tuvieran la seguridad de vivir hasta sus setenta años, el papel que desempeña actualmente la religión en los problemas humanos podría alterarse sustancialmente. No hay, por cierto, una inmediata perspectiva de tal sociedad.* Pero aun en este hipotético caso, es

6. *Ibid.*, pág. 11.

* Que nos deleitemos o no realmente en ese mundo controlado científicamente y, por decirlo así, hecho a máquina,

tan grande la carga emocional que cada individuo pone en su propia vida, que el momento en que la muerte llega será siempre, en cierto sentido, prematuro. Muchos de nosotros conocemos individuos que, a los noventa años, hacen grandes planes y desean ansiosamente poder vivir más tiempo para su realización.

Como la frustración de la muerte es ineludible, los seres humanos siempre la acometieron por medio de la creencia y el ritual religiosos. Es verdad que las creencias acerca de la muerte y de una vida futura no anulan la muerte, pero pueden ayudar a la gente a enfrentarla y servir mejor, de este modo, a sus sociedades. Para hombres como Brubacher, el piloto de combate, y en realidad para todos aquellos para los que la muerte es una probabilidad inminente, la necesidad que cumplen tales creencias es, quizás, más apremiante que para la mayoría de los que viven bajo protección. No es sorprendente que las guerras creen tantos de los llamados religiosos de trinchera individual.

Pero más importantes aún para la sociedad humana son las que anteriormente denominamos *funciones latentes* de las creencias religiosas sobre la muerte y los muertos; porque estas creencias definen a los vi-

es, por supuesto, un asunto muy diferente. Las ficciones que intentaron describirlo, como, por ejemplo, el bien conocido *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley, quizá sugieran que muchos de los valores de la personalidad humana que consideramos tan valiosos, estarían condenados a desaparecer. Posiblemente el historiador Arnold Toynbee sostenga el mismo criterio cuando considera que todo el potencial espiritual del hombre sólo puede evocarse como una respuesta al desafío de acontecimientos incontrolables e impredecibles en la sociedad humana, y a veces fue esta misma respuesta la que hizo posible que el hombre controlase en mayor medida su destino.

vos el lugar de los muertos en el esquema social o suprasocial de las cosas. Tales definiciones sirven no sólo para tranquilizar a los vivos * —que pueden tener aprensiones respecto de su relación con los muertos o sobre las intenciones de éstos con ellos—, sino que tienen también implicaciones sociales prácticas.

Por ejemplo, el antropólogo Reo Fortune nos cuenta que entre el pueblo Manus, en el archipiélago de Bismarck, se cree que los espíritus de aquellos que acaban de morir tienen una presencia activa en las aldeas de los vivos, donde desempeñan el papel de una especie de policía moral, custodios de sus costumbres. En esta función, los espíritus siempre alerta de quienes acaban de morir vigilan el estricto cumplimiento de las obligaciones financieras así como de las prohibiciones sexuales que constituyen el centro del sistema de valores sociales de los Manus.[7] Asimismo, la creencia de los chinos en que sus antecesores muertos continúan viviendo como seres sagrados, que prosperan bajo el cuidado y respeto rendidos por una larga línea de descendientes, ayudó a mantener los elementos vitales en la trama de su sociedad, es decir, una veneración por los mayores y el fortalecimiento y cohesión de la familia más grande, de manera tal que la sociedad china fue notable, durante milenios, por su conservadorismo y estabilidad. Por el contrario, los credos de algunas iglesias cristianas enseñan que los muertos son miembros siempre

* Puede sostenerse que las creencias de algunas religiones sobre el papel de los muertos son más aterradoras que tranquilizadoras. Pero aunque se conceda esto, existe, al menos, cierta seguridad dentro de un área de terror definida y delimitada.

7. Fortune, Reo: *Manus Religion*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1935, págs. 49-50.

vivos y espiritualmente activos, "una comunión de santos" que incluye a todas las almas cristianas de los "muertos" y de los vivos. Este último credo, especialmente en el Medievo, constituyó un dinámico recurso psíquico del que podría originarse una sociedad progresista.

Señalaremos al pasar que las repercusiones de las creencias religiosas sobre el rol de los muertos en la vida social de los vivos deberían esclarecer que la religión es, en general, algo distinto a la aceptación de una serie de ideas filosóficas. Estas últimas pueden no tener implicaciones en la conducta humana; pero una creencia no es *religiosa*, según lo entendía Durkheim, en tanto no se la toma seriamente, es decir, en tanto no se hace algo al respecto, sea directa o indirectamente.

Igualmente significativa para la sociedad es la *ritualización* de la muerte. Cualquiera sea el significado de la muerte para la persona más inmediatamente allegada, éste impone a los afligidos la ruptura de toda una red de relaciones sociales y obligaciones mutuas. Aunque la siguiente declaración pueda parecer a algunos insensible, y sólo represente para el religioso una pequeña parte de lo que él considera verdadero, desde el profano punto de vista del sociólogo, las funciones sociales principales desempeñadas por esta caracterización religiosa de la muerte son la rehabilitación del afligido y la reparación de la deshecha trama de relaciones sociales. Porque la muerte de un individuo, especialmente uno que ostentase un cargo de responsabilidad, afecta no sólo a sus allegados más próximos, sino también a una comunidad social mayor. Por esto debe cerrarse la brecha temporaria de la sociedad en su sistema de obligaciones mutuas y continuar el ritmo normal de la vida.

El ritual religioso de la muerte sirve, pues, para

reafirmar la solidaridad social de un grupo mayor y para poner el respaldo de este último a disposición de los afligidos. Esta función del ritual religioso se observa tanto en sociedades antiguas y modernas como en primitivas y civilizadas. Y aunque nos parezca extraña —y a veces hasta risible— la forma de muchos de estos rituales, ello no significa que sean meros "errores", prontos a ser superados por el avance de la ciencia. Y si las formas son pasibles de modificación, estos rituales, si deben satisfacer las necesidades humanas, no pueden basarse nunca sólo en la ciencia o el sentido común.

De hecho, varias de las viejas formas de ritual cumplieron sin duda alguna mucho más efectivamente esta función social, que algunas de nuestras formas más modernas. No obstante, en las sociedades urbanas contemporáneas, la naturaleza de las orientaciones sobre la muerte y las necesidades emocionales del estado de angustia sufrieron también considerables cambios, conducentes inevitablemente a la modificación de los rituales. Muchos individuos se sienten incómodos, en la actualidad, ante la presencia de viejas formas de ritual.* A pesar de que los miembros de las comunidades modernas, especialmente en las áreas rurales, asisten aún a los funerales para demostrar así su sentimiento y solidaridad para con los grupos locales, y consolar a los afligidos, los velatorios y lacrimosas ceremonias de tempranas sociedades campesinas revelan, del modo más evidente, este reanimarse entre los sobrevivientes.

* Uno de los resultados de la yuxtaposición de los diferentes tipos de sociedades (tema examinado en el capítulo segundo), es que en nuestro mundo moderno, los individuos acostumbrados a vivir en un tipo dado de sociedad, están sujetos, en el momento de su duelo, y aun contra su voluntad, a rituales mortuorios usuales en una sociedad de diferente tipo. Este hecho es frecuentemente causa de profunda angustia para tales individuos.

Esas lamentaciones y velatorios cumplieron una vez función personal para con los afligidos, función que, probablemente, llevan a cabo hoy sus amigos, sacerdotes comprensivos, o aun psiquiatras: ya que muchos de los ritos anteriores tenían una función casi psiquiátrica. Aunque sea un hecho difícil de afrontar, existe una gran ambivalencia en nuestros sentimientos hacia los muertos. Los sobrevivientes pueden sentirse resentidos por antiguos actos de los fallecidos, culpables de sus propios actos de perpetración u omisión con respecto a aquéllos. Cualquiera de estas dos situaciones nos llevaría fácilmente a un conflicto psíquico que perturba la participación social de los afligidos. Uno de los rituales más "primitivos" dramatizaron este conflicto interno y ayudaron de este modo a eliminar las emociones ambivalentes, cumpliendo una catarsis de los sentimientos de culpa y de dolor. Por ejemplo, los ritos funerarios de los Warranunga australianos, en los cuales los participantes dramatizaban sentimientos autopunitivos, representando exageradas automutilaciones, eran, probablemente, medios efectivos para aliviar el pecado por medio de tal automutilación, aunque, en verdad, no sería éste un método que, en la actualidad, quisiéramos imitar.[8]

Pero, por más lúgubres que fueran, los rituales de la muerte culminaban casi siempre con una nota positiva, afirmativa. Porque la muerte, como el nacimiento, es parte integral del proceso vital en marcha, proceso general al que todos, en última instancia, contribuimos. Sin la muerte eliminadora no habría

8. DURKHEIM, EMILE: *The Elementary Forms of the Religious Life*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1947, págs. 390-403.

vida continua. Y aun cuando esta afirmación positiva sea oscura, en muchas sociedades el término de los rituales mortuorios —que brinda la oportunidad de reunirse a un grupo de individuos de otro modo dispersos— se caracteriza por los discretos festejos y la jovialidad circunspecta. Es cierto que toda sociedad tiene sus tradiciones particulares, pero hay contrapartes en muchos sitios, como, por ejemplo, en el caso del hombre de Yorkshire, que dijo a su amigo, mientras participaba de los exquisitos sandwiches de jamón habituales en los "té" funerarios: "¡Ah, no me he divertido tanto, no, desde que enterraron a mi cuñada!" Aunque es difícil que los afectados más inmediatamente participen plenamente de este aspecto de la reunión, su obligación —frecuentemente ratificada por la cultura— de proveer comida y bebida a los reunidos, es un medio simbólico por el que afirman, aun en su pena, que los vivos también deben tenerse en cuenta y que, a pesar de la muerte, la vida continúa.

Quisimos discutir un poco más ampliamente estas creencias y rituales que rodean a la muerte, como un ejemplo esclarecedor de las funciones sociales y psicológicas cumplidas por la religión en el tipo de situación que incluimos en nuestra primer categoría: esfuerzos y tensiones concernientes a los trastornos en las relaciones sociales. Se invita al lector a seguir explorando por sí mismo el papel de la religión en otras situaciones de tensión de este tipo.

La Religión como una Forma de Adaptación: Fuerzas Naturales Impredecibles

Caben en nuestra segunda categoría las situaciones en que las fuerzas naturales impredecibles e incontrolables ponen en peligro la supervivencia

humana. El alimento es esencial para la vida y la salud, y el miedo al hambre está, a menudo, profundamente arraigado. El éxito de las cosechas es un problema vital en toda la tierra. La exposición de los productos agrícolas a un clima incierto asegura cierta precariedad en la que la inteligencia y la habilidad humanas pueden fracasar en obtener los resultados de los que depende la vida. Esta cierta precariedad es más evidente en aquellas culturas en las que las técnicas empíricas están menos desarrolladas y las condiciones climáticas son más violentas y menos predecibles, pero nunca está ausente en forma total; ya que el hombre jamás fue capaz de controlar enteramente el resultado de este problema de tan crucial importancia para él.

Por ejemplo, los indios pueblos, del sudoeste americano, son hábiles para preparar la tierra y sembrar y cultivar el maíz, y aún así, algunas veces, las cosechas se pierden porque la lluvia está fuera de su control. Igualmente, en las Antillas modernas, donde la prosperidad de ciertas áreas depende casi enteramente del éxito de la cosecha de bananas, un huracán devastador puede destruirla en el preciso momento en que están madurando. Aun en las regiones en que está altamente desarrollada la destreza técnica, persiste cierta inseguridad —la langosta puede cebarse en el trigo de Nebraska o una última helada diezmar la cosecha de duraznos de Georgia.

La agricultura es una importante situación de tensión, en la que se emplea frecuentemente, como medio de adaptación, lo que los antropólogos denominaron *magia*. Discutiremos en breve el significado preciso de magia y su distinción de la religión. Hacemos notar que si bien los fines de la magia y de la religión no son los mismos, ambos implican técnicas de adaptación a tensiones provocadas por la inseguridad. Por

lo tanto, en este contexto, puede pensarse que la magia es tan continua como la religión; de hecho, en casi todas las sociedades agrícolas, magia y religión están estrechamente entrelazadas. En tales sociedades el ritmo de las estaciones y sus actividades agrícolas concomitantes se caracterizan por una serie de ceremonias mágico-religiosas. Danzas y encantamientos marcan la siembra primaveral, y se busca el favor de los dioses de la lluvia, o se propician los dioses de los ríos crecidos por medio de danzas de fertilidad y sacrificios. La cosecha, como es sabido, da ocasión para un ritual de agradecimiento.

¿Para qué sirven a las sociedades estas prácticas mágico-religiosas? Nadie puede hacer que las cosechas crezcan sólo por medio de la magia o de la religión. Ni parecía verdadero que los llamados pueblos primitivos posean mentalidades tan limitadas —según aseguraba el antropólogo francés Levy-Bruhl— como para no ver la diferencia esencial entre los efectos de las técnicas mágico-religiosas y los de los prácticos procedimientos agrícolas.* El antropólogo Malinowski, cuyos estudios sobre los isleños de Trobriand citamos anteriormente, esclareció la función de la magia religiosa al demostrar que esos nativos conocen perfectamente tal diferencia. Ellos sienten gran respeto por los conocimientos técnicos que poseen, pero saben también sus limitaciones. Las prácticas mágico-religiosas que acompañan su agricultura y pesca son suplementos, y no sustitutos, de sus técnicas prácticas.

* En este sentido, están de acuerdo con el viejo labrador de Vermont, de tantos cuentos sobre el clero. Cuando el sacerdote lo visitó después de la misa y lo felicitó por lo que "el Señor había labrado" en su medio acre recientemente desbrozado, el labrador contestó lacónicamente: "¡Sí, pero tendría usted que haberlo visto cuando sólo el Señor lo tenía bajo su cuidado!"

Saben que no pueden compensar el fracaso de cultivar eficientemente sus jardines por el uso de una mayor y mejor magia.[9] ¿Cuál es, pues, la función de su magia religiosa?

Malinowski afirmaba que el afianzamiento de la fe en uno mismo frente a situaciones de tensión es la función más importante que cumple la magia religiosa. Danzas, encantamientos y hechizos ayudan a que la gente se adapte a las tensiones, dándole oportunidad de dramatizar sus ansiedades psicológicas. La magia religiosa invoca un sentimiento de "hacer algo acerca de" empresas inseguras en las que las técnicas prácticas no pueden garantizar por sí mismas el éxito. Sobre la base de sus investigaciones en Trobriand, Malinowski llegó a la conclusión de que cuando se asocia una gran inseguridad acerca del resultado, con actividades vitales para las sociedades humanas, es inevitable el uso de técnicas mágico-religiosas u otras por el estilo como medio para aliviar la tensión y promover la adaptación.[10] No obstante, esta generalización no implica que las técnicas mágico-religiosas cumplan invariablemente funciones sociales positivas. Una de las consecuencias negativas de las prácticas mágico-religiosas es el hecho de que, una vez adoptados tales medios, se desarrolla un interés creado en su prolongación, cerrando el paso, a menudo, a la aceptación de técnicas más eficientes, aun cuando éstas sean asequibles. Éste es un problema común a muchas regiones "atrasadas" del mundo moderno.

La salud física y psíquica es otro campo en el que comúnmente se emplean métodos mágico-religiosos, desde la curación espiritual autorizada por algunas

9. Malinowski, Bronislaw: *Magic, Science and Religion*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1948, págs. 12-13.
10. *Ibíd.*, págs. 67-70.

iglesias cristianas hasta las prácticas de los brujos. Por ejemplo, entre los indios navajos el foco principal del comportamiento religioso se halla en el campo de la salud y la enfermedad. Entre los creyentes de la *Christian Science*, la salud en todos sus aspectos es también el interés principal de la actividad religiosa. Aquí religión y magia ayudan a la supervivencia social en cuanto "actúan como tónicos" y auxilian a los interesados poniéndolos en conexión con recursos psíquicos que de otro modo no obtendrían. Pero su uso puede también estorbar el bienestar de la sociedad si se impide la adopción de métodos científicos de eficacia demostrada.

Religión y Magia como Medios Alternativos de Adaptación

En este punto de nuestra discusión ya debería resultar evidente que la religión provee de un importante método, aunque no es el único, por el que el hombre hace frente a las situaciones de tensión. Magia y ciencia son otros medios importantes utilizados. Señalamos anteriormente en este capítulo que, como método de adaptación, puede considerarse a la magia como un continuo de la religión, y que con frecuencia, en la vida institucional real, ambas coexisten como una mezcla. Pero debemos diferenciarlas. Los medios que emplea tanto la religión como la magia son idénticos porque no son empíricos, pero diferentes, en forma significativa, en los fines que persiguen. Los objetivos de la religión están orientados hacia lo no empírico, lo ultramundano, lo sobrenatural. Y aunque la religión se interese a menudo en el bienestar físico y social de los seres humanos, tiene siempre un punto de referencia trascendental. Esto no

ocurre con la magia. Los fines que persiguen quienes la practican se encuentran en el mundo humano cotidiano.

Además, el adorador religioso, a diferencia del mago o de sus clientes, está constreñido por una actitud de temor y reverencia hacia los fines sagrados que persigue. Para él los fines deben ser inherentes a los medios. Por otra parte, el practicante de la magia está "en el asunto" por fines prácticos elegidos arbitrariamente. Para él la reverencia y el temor están fuera de lugar ya que es él mismo quien manipula lo sobrenatural para sus propios fines y para los de sus —más que adoradores— clientes. Para atrapar un ave, pescar un cardumen, alejar animales de los cultivos, curar enfermedades o conseguir la complacencia del amante, él puede decir sus fórmulas mágicas casi en forma casual, con voz normal, no como quien pide un favor sino más bien como quien espera una reacción automática hacia los métodos correctos. Por medio de su conocimiento mágico —a menudo de estricta propiedad privada—, el mago cree poder controlar o coercionar lo sobrenatural y, por lo tanto, lograr resultados visibles y concretos.

El contenido de la magia y de la religión es también diferente. Los sistemas religiosos, particularmente en sus más altas evoluciones, pueden abarcar la totalidad de la vida, y dar una teoría absoluta acerca de lo sobrenatural y de la sociedad humana. Por otra parte, el contenido de la magia no constituye una teoría inclusiva unitaria, sino que tiende a ser atomista, algo así como un anticuado libro de recetas o un manual médico casero.

En la práctica, como hemos visto, magia y religión están a menudo íntimamente mezcladas. Sin embargo, en la magia pueden distinguirse dos variedades principales. Para los fines del grupo y con mucho en

común con la religión, se utiliza la clase de magia que practican, por ejemplo, los nativos de Trobriand en el cultivo de sus jardines de corales y en la pesca. Estas técnicas casi religiosas son conocidas, a veces, como magia blanca. Por el contrario, las más secretas variedades antisociales de la magia, como la brujería o el *obeach*, se denominaron *magia negra*. Un modo de diferenciación entre religión y magia es considerar que cada una de ellas ocupa uno de los extremos polares de un continuo. Desde este punto de vista, las manifestaciones más puras y ultramundanas de las religiones "superiores" ocupan un extremo, mientras que la magia negra ocupa el otro.

Existen, sin embargo, mezclas muy sutiles de comportamiento mágico-religioso en este hipotético continuo. Además, se observa que distintos tipos de comportamiento —comúnmente considerados religiosos— fluctúan entre el polo mágico y el religioso. Por ejemplo, en este último, se ejemplifica la plegaria con la creencia del Hermano Lawrence en que ésta es idéntica a "la práctica de la presencia de Dios"; mientras que la rueda de oraciones tibetana, movida por el agua —un artefacto mecánico que continúa sus "oraciones" aun cuando el adorador duerme—, ilustra la plegaria en el polo mágico. O, nuevamente, pongamos como ejemplo el sacrificio. En el extremo mágico el sacrificio puede ser una tentativa de coercionar en cierto sentido lo sobrenatural por medio de presentes; pero también puede concebirse a la manera del salmista hebreo que no se presentó ante su Dios con un holocausto sino con el sacrificio de un "corazón contrito y destrozado" —una clara perspectiva religiosa.

Anotamos anteriormente algunas de las funciones sociales de la magia blanca o religiosa. Antes de aban-

donar este tema deberíamos sacar a luz el problema de las posibles contribuciones de la magia negra al mantenimiento de las sociedades humanas. Algunos eruditos sostienen que, desde un punto de vista psicológico, la hechicería, el ejemplo más conocido de magia negra, puede servir de alivio a las frustraciones y angustias, por ser capaz de proyectar los sentimientos hostiles asociados tan frecuentemente a las situaciones de tensión, fuera del mismo grupo, o, alternativamente, de dirigirlos hacia un sector especial y limitado del grupo social. En otras palabras, la magia negra puede ayudar al grupo a mantener su cohesión y solidaridad interna frente a la tensión social.*

El estudio de Clyde Kluckhohn, "La hechicería de los navajos", esclarece esta función de la magia. Kluckhohn muestra la forma en que, en este caso, la hechicería se asocia con las más insoportables presiones sociales y psicológicas ocasionadas, en parte, por el aislamiento extremo de la vida familiar en una sociedad de criadores de ovejas tan dispersos. La cultura navaja prohibe toda manifestación de abierta hostilidad entre los miembros de una familia; sin embargo, una encuesta psiquiátrica conducida por Kluckhohn y otros investigadores, entre los navajos, demuestra que sus condiciones de vida estimulan una gran ambivalencia de sentimientos y emociones hostiles (tanto como cooperativas). Pero la mayoría de estos nativos no se atreven a demostrar estos sentimientos prohibidos dentro del mismo círculo familiar, sintiendo culpabilidad y ansiedad si llegan a admitir, aun entre ellos mismos, que abrigan, de hecho, tales sentimientos. En ese dilema, la supuesta existencia de

* Algunos estudiosos pueden considerar que esta línea de razonamiento es una búsqueda algo forzada de una función para lo mágico, y podrían preferir simplemente un juicio sobre gran parte de lo mágico como no funcional.

brujos maléficos da al pueblo navajo un centro aprobado para su odio reprimido, y por medio de esta magia negra puede "vengarse de" sus enemigos, sean reales o imaginarios.[11]

En ausencia de técnicas alternativas, la función latente de la hechicería puede considerarse positiva, por cuanto la economía de los navajos quebraría si las familias individuales, en sus dispersas chozas, no fueran capaces de cooperar eficazmente en la cría de ovejas, y en cuanto la hechicería provee de un medio de alivio para la culpabilidad psíquica que podría alcanzar, de otro modo, proporciones incontrolables. No obstante, sea entre navajos u otros pueblos, cualquier alivio de la tensión ofrecida por la hechicería se consigue a un alto precio en la sociedad, evidenciable no sólo en la posible conversión en víctimas de los mismos brujos. sino también en el miedo y sospecha dilatados que la hechicería mantiene vivos en el grupo social. Un precio aún mayor de las prácticas mágicas es el de que, como ya indicamos, una vez convertidas en costumbre, impiden la adopción de medios técnicamente superiores para afrontar las situaciones de tensión. Por ejemplo, en el caso de la tribu navajo, en la que la hechicería y la magia negra están íntimamente conectadas al mantenimiento de la salud, se demoró en aceptar la ayuda de la medicina científica moderna.

Religión y Ciencia como Formas Alternativas de Adaptación

La ciencia da a los hombres medios empíricos prácticos de adaptación a situaciones empíricas prácticas,

11. Kluckhohn, Clyde: *Navaho Witchcraft*, Cambridge, Mass, Peabody Museum, 1944, págs. 54-55.

mientras que en la religión tanto los fines perseguidos como los medios utilizados no son empíricos. Además la ciencia, en marcado contraste con la magia, emplea medios empíricos prácticos, aunque tanto una como otra persiguen fines empíricos y prácticos.*

La ciencia, a diferencia de la magia y la religión, puede parecer a primera vista la cima misma de lo moderno. Esto se debe a que pensamos casi únicamente en la forma altamente desarrollada de la ciencia que nos es familiar. No obstante, técnicas muy simples pueden ser, en principio, científicas. De hecho, la ciencia es tan antigua como la sociedad y, en realidad, la cultura humana no habría evolucionado a no ser por algunas técnicas científicas mínimas. Por ejemplo, mucho antes de la llegada de los europeos los indios americanos del sudoeste habían desarrollado métodos de cultivo del maíz que eran, y aún son, de evidente eficacia en la producción de este cultivo. El hecho de que no lograran estos resultados por medio de una tecnología más avanzada, no niega el carácter científico de los métodos más simples.

Las conspicuas realizaciones de la ciencia moderna y su consecuente prestigio persuaden hoy a mucha gente en el sentido de que la ciencia es el método dominante con que el hombre logra sus diversos fines y se adapta a diferentes clases de tensión. Es en este sentido en el cual los éxitos de la ciencia son evidentemente imponentes; no hay duda alguna de que ella realiza, desde muchos puntos de vista, funciones sociales positivas.[12] Sin embargo, subsiste el problema

* Estas diferencias entre la religión, la magia y la ciencia son consecuentes con las de Malinowski y Durkheim, y aún más recientemente fueron utilizadas por Parsons y otros escritores.

12. *Cf.* Barber, Bernard: *Science and the Social Orden*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1952, págs. 5-6 y Cap. III.

de si las funciones de la ciencia son o no incondicionalmente positivas, ya que ella no se aplica a sí misma sino que es aplicada por los seres humanos a fines sociales en forma de valores sociales. Por lo tanto, también debería preguntarse si la ciencia, como la religión y la magia, no crea a veces una tensión adicional al tiempo que alivia otras. Surge además una pregunta relativa y mucho más íntimamente conectada a nuestro tema central, es decir, a la función social de la religión en situaciones de tensión. ¿Pierde importancia la religión, como medio de adaptación a situaciones de tensión, en los asuntos humanos, cuando los medios científicos se vuelven más efectivos?

Estas preguntas, como las propuestas en el capítulo anterior, deberían discutirse en función de diversos contextos sociales o tipos de sociedad particulares. Por esta razón, usaremos una vez más nuestra triple tipología social para sugerir las respuestas posibles.

Magia, Ciencia y Religión en Diferentes Tipos de Sociedades

En las sociedades de tipo uno, ejemplo de las cuales son las islas Trobriand, los métodos mágico-religiosos de adaptación pueden dominar cabalmente, y la ciencia y la tecnología están relativamente poco desarrolladas y utilizadas. En las sociedades primitivas, la religión está, a menudo, mezclada inextricablemente con la magia, y se utilizan medios mágico-religiosos para adaptarse a situaciones de tensión, consideradas, a veces, en las sociedades de tipo dos, religiosamente, o, en las de tipo tres, científicamente.

No obstante, la mezcla mágico-religiosa en estas sociedades no es, de ningún modo, de naturaleza uniforme. Por ejemplo, en una sociedad, el campo principal de ansiedad y tensión puede consistir en la confirmación de hazañas de guerra; en otra, en los azares de agricultura, y en alguna otra en las amenazas al mantenimiento de la salud física.[13] En todos los casos los medios mágicos-religiosos están dirigidos hacia un área de ansiedad y tensión especiales, que es importante en la experiencia de la sociedad en cuestión. Frecuente pero no invariablemente, las situaciones de tensión en las sociedades de tipo uno están estrechamente unidas a las incertidumbres concernientes a las condiciones básicas para asegurar la sobrevivencia física.

En las sociedades de tipo dos, la tecnología científica está más desarrollada que en las sociedades de tipo uno y, por lo tanto, la ciencia suministra un medio algo más eficaz de proveer a las necesidades físicas. Sin embargo, la teoría científica no está desarrollada en alto grado, especialmente en comparación con las sociedades del tipo tres.

La magia, sea blanca o negra, funciona aún abierta y secretamente en estas sociedades. Mucha de la magia religiosa popular subsiste desde antiguos días; la hechicería es endémica, y la historia de la caza de brujos se repite periódicamente en épocas de tensión especial —como lo ejemplifica la historia de la Europa medieval.

La religión en la sociedad de tipo dos intenta, de modo característico, liberarse del enredo con la magia, diferenciarse y volverse un sistema ético consecuente consigo mismo. Los grandes fundadores de las religiones éticas mundiales ayudaron a ese desarrollo, demostrando en sus enseñanzas haber repudiado enfáticamente los métodos mágicos. Sin embargo, a pesar

13. Benedict, Ruth: Capítulo 14 en Franz Boas y otros: *General Anthropology*, Boston, D. C. Heath & Co., 1938, páginas 633-634.

de estas enseñanzas, la magia subsiste en las sociedades de este tipo, para gran número de personas, como un importante medio de adaptación a las situaciones de tensión. Mientras que las organizaciones religiosas oficiales repudian a menudo la magia, están forzadas a comprometerse con ella, y gran parte de la magia antigua fue bautizada nuevamente en nombre de la religión.

Aunque en estas sociedades subsisten todavía importantes áreas de tensión para resguardar lo fundamental de la pura sobrevivencia física, su complejidad creciente suscita tensiones adicionales de naturaleza social y psicológica. La mera aceptación de la costumbre ya no es suficiente. El hombre comienza a pedir razones éticas de las injusticias de las providencias institucionales y a menudo de la condición del hombre mismo. Estas tensiones psicológicas y sociales son tratadas distintamente, de modo característico, con medios religiosos. La religión contribuye a veces a la adaptación a las tensiones psíquicas ocasionadas por la inseguridad que el hombre siente acerca de su origen y destino, y provee, en estas sociedades, las cosmologías oficiales más comúnmente aceptadas. Además, la religión tranquiliza a la gente sobre la rectitud de las instituciones básicas de la vida social organizada, apoyando así las relaciones familiares y las obligaciones recíprocas entre el gobierno y el orden económico.

Las sociedades del tipo tres dan importancia a una ciencia altamente dinámica, teórica y aplicada, utilizada cada vez más como medio práctico de adaptación a diferentes clases de situaciones de tensión. La ciencia reemplaza los métodos mágicos y religiosos, resolviendo problemas de salud física y manteniendo un suministro estable de alimentos.

Sin embargo, el uso de la magia no es totalmente

anticuado en estas sociedades orientadas científicamente, aunque se aplica a situaciones de tensión de tipo diferente a las de las sociedades de tipos uno y dos. La llamada magia anticuada persiste aún como medio de adaptación a los riesgos personales bajo la forma de supervivencias semi arcaicas; algunos individuos conservan, medio en serio, medio en broma, creencias tales como la del pulgar verde del jardinero, y prácticas, como la de evitar pasar debajo de una escalera.* Además, las religiones organizadas en mayor o menor grado tienden a descartar o a interpretar de nuevo las viejas formas de la magia religiosa. Por otra parte, estas sociedades seculares desarrollan situaciones de tensión de tipos característicos, menos asociadas a la precariedad de las fuerzas naturales que a los riesgos del orden económico y de la garantía de trabajo. Se utiliza una magia secularizada y continua para la coerción de las deidades profanas: el dios del dinero, del éxito y del poder. La venta semanal de millares de revistas astrológicas y numerológicas, por ejemplo, atestigua la índole floreciente de este tipo de magia. Donde se cultiva más asiduamente el dinero, el éxito y el poder, existen toda clase de adivinos que medran a expensas de pobres y ricos. Entre los que buscan su ayuda se hallan, en los distritos financieros, jugadores empedernidos, otros de números y cartas y muchos aspirantes al triunfo en el atletismo, la escena, la pantalla o aun la política.

Además, el uso creciente de la ciencia y de sus productos contribuye a crear nuevas situaciones de tensión, que a veces debe aliviar la magia. La ciencia moderna, aplicada a la guerra o al transporte, ha expuesto a los miembros de estas sociedades a nuevos

* Los estudiantes reconocerán varios ejemplos de semi magia, practicada por ellos o por sus camaradas, como, por ejemplo, la amatoria y la de examen.

y espantosos peligros físicos. El uso que de la magia hacen numerosos individuos que enfrentan riesgos extremos —pilotos y tropas de combate—, no sólo persiste sino que también sigue existiendo paralelamente junto al más moderno equipo técnico. El que controla un tablero de instrumentos supersónicos posiblemente guarde en el fondo de su bolsillo una vieja pata de conejo.[14]

También la ciudad moderna, en gran parte ella misma producto de la ciencia, se caracteriza por la soledad y el desarraigo de muchos individuos, algunos de los cuales ingresan a las filas de nuevos cultos mágico-religiosos que florecen en las áreas metropolitanas (al igual que en los sectores pauperizados y turbulentos de la población rural).

¿Cuál es, pues, el papel de la religión en la adaptación a viejos y nuevos tipos de situaciones de tensión en las sociedades del tipo tres? Los viejos tipos no han sido eliminados sino mitigados por la aplicación de la ciencia. Es más probable que las amenazas de la naturaleza a la sobrevivencia humana —inundaciones, tornados, enfermedades incurables— sean consideradas como actos ocasionales de Dios, que como peligros siempre presentes de esa supervivencia. Los requisitos básicos de la salud y del suministro de alimentos son ampliamente confirmados por la tecnología moderna. Sin embargo, y a pesar del hecho de que hasta la lluvia puede producirse artificialmente "granizando las nubes",* técnicas científicas y religiosas ayudan a la adaptación de esporádicas calamidades naturales.

Persisten las tensiones psíquicas engendradas por

14. Davis, Kingsley: *op cit.*, pág. 541.

* Durante la última sequía de Nueva York, cuando el gobierno municipal empleó un experto para granizar las nubes, apareció en el *New Yorker* la siguiente caricatura: En una

las significativas e incontestables preguntas: "¿De dónde viene el hombre? ¿Qué hace aquí? ¿Adónde va?" Sus respuestas son, en parte, de naturaleza intelectual y, en parte, emocionales. El componente intelectual incluye comúnmente una explicación de la naturaleza física del hombre y su lugar en el universo, como lo enuncian, por ejemplo, las cosmologías modernas. En las sociedades del tipo dos la religón provee las cosmologías aceptadas oficialmente, pero en las sociedades seculares modernas es la ciencia la que presenta las explicaciones que se dan más frecuentemente, y la cosmología religiosa anterior se revalúa continuamente a la luz de la creciente acumulación de los descubrimientos científicos. Pero la ciencia moderna deja sin contestar las preguntas básicas, morales y emocionales, sobre el destino humano. La psicología y psiquiatría de esta época ayudan posiblemente a aliviar algunas de las ansiedades y tensiones ocasionadas por esta inseguridad fundamental. Además, la prolongación de la vida humana y el aumento general de la comodidad y de la salud permite a muchos individuos aplazar el enfrentamiento a estos temas potencialmente perturbadores. Pero tarde o temprano, casi todos debemos hacernos estas preguntas. Aquí es donde la fe y la filosofía religiosas continúan proveyendo un importante medio de adaptación humana.

Finalmente, las nuevas situaciones de tensión provocadas por la tecnología científica misma, proponen a la religión nuevos problemas. El uso de la bomba de hidrógeno y de aviones a propulsión en la guerra

iglesia, a través de cuyas ventanas góticas podía verse la lluvia cayendo a torrentes, dos clérigos, mirando con incertidumbre esta escena, se preguntaron uno al otro: "¿Es nuestra lluvia o la de ellos?"

moderna, ha puesto a toda la humanidad, especialmente a los habitantes urbanos, frente a la amenaza de una destrucción en masa. Un modo de vida altamente complejo, caracterizado por una estrecha interdependencia funcional y por su impersonalidad, introdujo también presiones sociales y psicológicas sin precedentes. Estas presiones delataban la necesidad, en las sociedades del tipo tres, del desarrollo de medios no sólo científicos sino también religiosos para combatir las nuevas formas de tensión. Pero el avance de nuevas interpretaciones y aplicaciones religiosas es mucho menos dinámico que el desarrollo de la ciencia. Esta diferencia es, en parte, el resultado del gran prestigio que la ciencia y la actividad científica adquirieron en la sociedad moderna.

Consideramos que los miembros de la sociedad moderna manifiestan una doble tendencia con respecto al uso de la religión como medio de adaptación a la tensión. Muchos individuos han descartado casi totalmente el uso personal de la religión. Otros, especialmente en épocas de desgracia personal o social, reafirman la religión. Aparentemente, gran número de personas alternan entre estos dos patrones, que requieren un estudio sociológico más detenido que el que se ha realizado hasta el presente.

La asimilación y la reintegración del conocimiento humano en evolución dejó su huella en el pensamiento religioso a través de toda la historia de la humanidad. No es, pues, sorprendente que en las sociedades del tipo tres los conductores religiosos intenten asimilar nuevos conocimientos científicos y, en particular, psiquiátricos. Ellos lo consideran una tarea esencial si la religión quiere ser, realmente, un medio efectivo de superación de las situaciones de tensión del mundo moderno.

Capítulo V

LA RELIGIÓN, EL PROBLEMA DEL SIGNIFICADO Y LA SOCIEDAD

El Problema del Significado en la Experiencia Individual y Social

En el capítulo anterior presentamos algunos de los medios que la religión ofrece a las sociedades y a sus miembros para ayudarlos a adaptarse a las incertidumbres y tensiones de la vida. En este capítulo nos proponemos considerar la función de la religión de proveer un marco de referencia mediante el cual los seres humanos puedan interpretar moralmente tanto sus triunfos y desgracias personales como el pasado histórico y los acontecimientos actuales de sus sociedades. En otras palabras, nos desplazamos del análisis de la contribución de la religión a la respuesta de algunos "cómos" cruciales de la vida social, a la consideración de su función respecto del tratamiento de algunos "porqué" igualmente cruciales. De un modo más formal, pasamos de una consideración de los aspectos conativos de la función social de la religión, a la discusión de sus aspectos cognoscitivos.

A través del tiempo, la religión proporcionó al hombre no sólo rituales que le alivian emocionalmente y técnicas que fortalecen su fe y le ayudan, de este modo, a seguir adelante, sino también interpretaciones intelectuales generales para explicarse moralmente toda su experiencia vital. La religión contribuyó a dar

razones de las desgracias humanas. Sin duda, es necesario que los seres humanos contesten de algún modo esta pregunta —que puede plantearse y responderse en muy diversos niveles— si es que quieren aceptar y asimilar sus frustraciones. Por ejemplo, la capacidad para encontrar sentido al sufrimiento aparentemente innecesario es una condición esencial para que el individuo utilice ese sufrimiento en bien del grupo.

El tipo bíblico de Job resume esta eterna pregunta humana. Job, cumpliendo sus obligaciones sociales y religiosas, se esforzó en venerar los valores sagrados manifestados en los divinos mandamientos, tal como él los conocía. ¿Qué clase de ser es, pues, Dios que le deja sufrir tanto? Cuando Job pasó de la contemplación de su propio destino miserable al de sus hermanos, los hombres, llegó forzosamente a la conclusión de que la mayoría de los seres humanos están hundidos en la miseria y en la injusticia. Y esto le indujo a demandar a Dios no sólo una explicación de su propia desgracia sino de la de toda la humanidad. Job se vio frente a lo que comúnmente se denomina *el problema del mal.*

Job también estaba perplejo y angustiado por la aparente injusticia con que un Dios supuestamente justo distribuía sus premios y castigos en la sociedad humana.[1] Si Él era justo, ¿por qué agobiaba al recto Job mientras que, en todas partes, "lo impío florecía como el laurel verde"? ¿Por qué Dios no garantizaba a la gente el logro de sus justos merecimientos? En este mismo sentido, la viuda del aviador de la historia de Mitchener podría haber preguntado: ¿Por qué ese Dios justo permitió la muerte de su esposo cuando

1. *Cf.* WEBER, MAX: *From Max Weber: Essays in Sociology.* Traducido y editado por H. H. Gerth y C. Wright Mills, New York, Oxford University Press, 1946, pág. 275.

muchos jóvenes con menos servicios de combate están desempeñando empleos seguros y útiles en sus ciudades natales?

Estas diferencias entre la suerte y desgracia de los hombres no son fácilmente explicables de acuerdo a los niveles humanos comunes sobre lo que está bien. Por eso una importante función de la religión es la de "justificar ante el hombre los medios de Dios" o, en otras palabras, la religión cumple la función de asignar un sentido moral a las experiencias humanas que, de otra forma, podrían parecer "un cuento narrado por un idiota, pleno de sonido y de furia, que nada significa".

Expusimos el problema del significado dentro de un contexto individual para ser claros y precisos. Sin embargo, este problema no es esencialmente diferente si lo consideramos dentro del contexto de las sociedades totales, cada una con su serie particular de instituciones interrelacionadas. Cada sociedad humana debe considerarse desde afuera y diferenciada de las otras; pero también debe estudiarse como un sistema social desde adentro. Cuando observamos las sociedades desde afuera, es decir, con una perspectiva histórica y en relación con las otras, podríamos preguntarnos la razón del logro del poder y del éxito por parte de ciertas tribus y naciones, mientras que otras parecían destinadas a la pobreza e impotencia. Si las consideramos desde adentro, nos encontramos frente a un desequilibrio en la distribución de la riqueza, el poder y la felicidad entre sus miembros, que suscita inevitablemente interpretaciones morales sobre el orden social.

El Problema del Significado de la Sociedad Misma

Toda sociedad que haya subsistido un apreciable lapso entre las guerras y antagonismos que generalmente acompañan la vida del grupo, desarrolla ciertas interpretaciones morales sobre su propio modo de vida, y alguna explicación sobre el problema del sentido social. Porque para que los miembros de una sociedad cumplan sus obligaciones sociales, debe haber una explicación aceptable sobre el sistema particular del régimen institucional de la misma, incluyendo sus disparidades sociales.

Aunque es indudable que algunas sociedades se diferencian de otras por una mayor medida de igualdad y justicia humana, en ninguna de ellas la distribución real de sus recompensas y castigos sociales se conforma enteramente a los requisitos ideales de justicia, en tanto que los seres humanos de una sociedad dada no concuerden en el significado de esa palabra. Por esta razón, en todas las sociedades, el contraste entre lo ideal y la práctica requiere una explicación y una interpretación.[2] Es de igual importancia el hecho que, hasta ahora, ningún grupo humano haya sido capaz de dar una explicación sobre el significado de su sistema social que es moralmente impenetrable, sin extraer al menos algunos elementos del dominio del sentido común empírico. Fuera de la aceptación del punto de vista según el cual la injusticia humana es un hecho brutal y que la vida social carece de sentido moral, no se encuentra fácilmente respuesta empírica o sensata a los problemas planteados por las desigualdades e injusticias de los sistemas sociales.

2. *Cf.* Parsons, Talcott: *Religious Perspectives of College Teaching in Sociology and Social Psychology*, New Haven, Edward W. Hazen Foundation, 1951, págs. 13-14.

Estas consideraciones dan el contexto general de la función cumplida por la religión (que, por definición, abarca lo no empírico en su extensión) al interpretar moralmente la historia humana y las disposiciones sociales; ya que todos los intentos de solución moral en términos puramente empíricos tienden a fracasar frente a los evidentes balances adversos del aspecto moral de la estructura social. De aquí que las explicaciones del sentido social que invariablemente han tenido gran aceptación, introduzcan, para equilibrar los libros de la moral, elementos no empíricos y también algunos totalmente sobrenaturales. Un ejemplo común del uso de estos factores compensadores no empíricos son las creencias religiosas en la existencia de vida futura, en mundos en los que los inmerecidos sufrimientos de aquellos que han muerto reciben satisfacción sobrenatural y los malvados sus justos merecimientos.

A veces se cree que este balance moral tendrá lugar más adelante en este mundo. Los afanes de toda una nación, tribu o clase social pueden ser tolerables para el grupo en cuestión por una fe profunda en una tierra prometida de libertad, equidad y justicia, en el futuro histórico.[3] En un examen más detenido, puede demostrarse también que casi todas las creencias de este tipo son de naturaleza no empírica, particularmente en cuanto esa utopía terrenal no se consiga de inmediato. Como la materialización de la tierra prometida se desvanece en un futuro indefinido, los fines concretos originales toman un cariz no empírico. De lo que fue, en primera instancia, un fin perseguido a través de cambios se pasa a un preciado sueño para las generaciones futuras. Y, al fin, este sueño puede volverse un artículo de fe por el que los sufrimientos

3. *Ibid.*, pág. 14.

actuales puedan soportarse más pacientemente. Así se cierra el círculo y el fin empírico original se vuelve un valor sagrado.

Nuestra exposición de las interpretaciones religiosas, pues, tratará en primer término, brevemente, sobre las sociedades en su totalidad y considerará los cambiantes medios con que la religión dio sentido a sus historias. Luego deberemos analizar más detalladamente el problema del sentido social en cuanto afecta las interrelaciones de diversos grupos e instituciones dentro de las sociedades. Se prestará especial atención a aquellos grupos e instituciones altamente significativos para la definición de las posiciones sociales diferenciales y la asignación de recompensas y castigos.

Uno de nuestros principales intereses reside en el significado atribuido por ciertas religiones a las diferencias en posición y prestigio de las distintas clases sociales. En otras palabras, consideramos algunas de las interpretaciones religiosas de los sistemas de estratificación social. Las diferencias en las posiciones sociales están estrechamente relacionadas con la distribución de la riqueza económica y el poder político. Por lo tanto, examinaremos también las interpretaciones religiosas del significado de las instituciones económicas y políticas, y, especialmente, las del uso y adquisición de la riqueza material y del ejercicio y abuso de la autoridad política.

¿Qué es lo que Determina las Interpretaciones Religiosas?

En las interpretaciones religiosas del significado de las estructuras sociales que presentamos a continuación, el lector no dejará de observar un alto grado de consistencia entre la doctrina religiosa y las estruc-

turas institucionales presentes. Ha sido y continúa siendo, hasta cierto punto, un problema central para los eruditos en este terreno el alcance en que una religión particular impone su propio significado ético en la manera de pensar de una sociedad dada, o, a la inversa, el grado en que una doctrina religiosa refleja o racionaliza nuevamente el *statu quo* político y económico. Pero no nos proponemos analizar ahora este problema.

No obstante, es necesario hacer una advertencia sociológica. Algunos lectores quizá asientan con el pensamiento marxista en que todas las interpretaciones religiosas no son sino racionalizaciones, posiblemente hasta deliberadas e hipócritas, en salvaguarda de los intereses de las clases dominantes.

Respondiendo a este punto de vista, debe señalarse que todos los sistemas ideales aceptados por toda la sociedad, o por vastos sectores del orden social, son productos de muchos años de influencias recíprocas. Dichas influencias se ejercen tanto sobre los grupos comprometidos en la prolongación y mantenimiento de los valores religiosos y éticos, como sobre los grupos económicos y políticos, incluyendo, por supuesto, los que sustentan el poder. Aunque las interpretaciones morales particulares del orden social son, a menudo, altamente satisfactorias para estos grupos dominantes, puede exagerarse fácilmente el grado en que éstas son invenciones deliberadas de aquéllos. Por otra parte, debemos señalar también que ninguna ética religiosa, aun en su forma más pura y "original", se desarrolló en un aislamiento total de las condiciones sociales, económicas y políticas. Esta proposición se mantiene para todos los grandes sistemas religiosos, así los hayan formulado, por vez primera, Moisés, Buda, Mahoma, Cristo o Calvino.

En consecuencia, la siguiente exposición no intenta

establecer, por un lado, la independencia o prioridad de los factores materiales y económicos y, por otro, los religiosos y espirituales. Presentamos más bien algunas de las situaciones, tanto históricas como contemporáneas, en las que las explicaciones del significado del mundo social se expresaron en términos religiosos y se fortalecieron con valores religiosos. Indicaremos también la manera en que estas soluciones son, en general, congruentes con las instituciones políticas, económicas y de otro tipo de tales sociedades.

Interpretaciones Religiosas del Orden Social

Adversidad y Creencias Religiosas

El ejemplo clásico de una explicación religiosa sobre el significado del sufrimiento de toda una sociedad, es la doctrina desarrollada por el pueblo judío. En la cima de su creatividad religosa, los judíos elaboraron, aunque gradualmente, una interpretación moral del significado de su sociedad que era de naturaleza más universal, comprensiva y revolucionaria que la desarrollada por cualquier otro grupo. En las primeras épocas de su historia se dio a su existencia como pueblo un significado especial por haber sido elegidos como los fieles servidores de un ser sagrado único, Jehová, quien les dio a conocer Su Voluntad en los Mandamientos por intermedio de Moisés. Con esta fe, tomaron posesión, conducidos por Josué, de la tierra prometida de Canaan. Sus intérpretes morales, los profetas, explicaron muchas de sus calamidades posteriores como resultado del fracaso en cumplir los Mandamientos de Jehová. Durante su cautiverio por los babilonios y persas, este pueblo debe haber considerado su sumisión a Jehová, aunque imperfecta, al menos más valiosa que la de los gentiles

que les rodeaban, y, por ende, sus largos y continuos sufrimientos les parecieron crueles e inmerecidos.

En épocas de amarga adversidad, se desbarató gradualmente la interpretación religiosa anterior, más limitada, de su historia y experiencia. ¿Por qué soportaban ellos penurias prolongadas mientras que los reinos de los gentiles, que ni conocían ni adoraban a Jehová, florecían magníficamente? Sin embargo, esta pregunta les condujo a pensar en Jehová como Dios de las naciones vecinas al mismo tiempo que de su propio pueblo.

Los salmistas y profetas hebreos registraron la angustia mental ocasionada por el esfuerzo de arrancarle un sentimiento moral a tan tremenda y manifiesta injusticia. Un profeta posterior, un genio anónimo conocido por el nombre del segundo Isaías, comparó el destino de su pueblo al del "Servidor sufriente" de Jehová, y sus penurias se volvieron entonces parte central del Plan del Creador y Conductor del Universo para la salvación de toda la humanidad. Este fue, verdaderamente, un alto y terrible destino, pero esa doctrina dio al profeta la oportunidad de presentar una interpretación moral y significativa de la historia de su pueblo.

La clave de esta interpretación reside, por supuesto, en una creencia no empírica en la existencia de un único ser sobrenatural supremo, comprometido profundamente en todo el curso de la historia humana, incluyendo la del pueblo judío. No puede existir un fundamento puramente científico para aceptar o rechazar esta interpretación. Por otra parte, es un hecho definitivamente comprobado que esta doctrina no científica ha tenido tremendas consecuencias prácticas para la sobrevivencia de los judíos. Ni la persecución de los paganos y cristianos, ni su dispersión hasta los confines de la tierra, ni aun, más reciente-

mente, los pogroms rusos y los hornos nazis extinguieron la vitalidad religiosa y cultural de este pueblo.

Una solución secundaria del problema del sentido social, solución utilizada por los judíos en las crisis desesperadas, es la mesiánica.[4] En este sentido, la doctrina judía es el prototipo del tipo de interpretación que se desarrolló en un número de pequeñas y débiles sociedades enfrentadas a la posibilidad de la extinción cultural o sin esperanzas. Acentúa claramente la explicación sobrenatural, por la creencia en la inminente llegada de un Mesías, o salvador sobrenatural, quien por medio de un poder ultraterrenal subsanará los errores de una sociedad dada, anunciando así una nueva era de justicia y rectitud. La doctrina mesiánica es, en gran parte, producto de la desesperación, a la que se recurre cuando un grupo social puede entrever una pequeña posibilidad de continuidad. Diversas sociedades, enfrentadas a una inminente extinción cultural por el avance de un grupo dominante, recurrirán al mesianismo como lo hizo el pueblo judío cuando Roma imperial le amenazó con la destrucción del templo de Jerusalén. Por ejemplo, los cultos mesiánicos surgieron en ciertas tribus agonizantes de indios americanos.[5] Los gobiernos coloniales británicos se enfrentaron con revueltas mesiánicas tales como las de los Madhi, entre los pueblos sometidos. Actualmente nos llegan noticias de resurgimientos de movimientos mesiánicos en África y en todas partes. El hecho de que estas creencias no realistas susciten, a veces, en un pueblo oprimido, una vitalidad suficiente para resistir eficazmente un poder

4. *Cf.* Weber, Max, *op. cit.*, pág. 273.

5. Barber, Bernard: "Acculturation and messianic movements", *American Sociological Review*, 6, págs. 663-668 (octubre, 1941).

mucho más fuerte, presenta impresionante testimonio de la importancia vital para la sociedad en cuestión de alguna solución aceptable en términos morales del sentido de su existencia.

Éxito e interpretaciones religiosas: el caso del imperialismo

Los dos tipos de creencia religiosa que acabamos de exponer son interpretaciones morales de adversidad social. De importancia casi similar para una sociedad, es una explicación moralmente aceptable de sus éxitos. Ya que una sociedad triunfante goza, a menudo, de sus logros mundanos a expensas de otros pueblos menos afortunados, se ve impulsada frecuentemente a encontrar una fórmula moral que no sólo provea un sentido positivo a su propia fortuna, sino que también ayude a aliviar un posible sentimiento de culpa de sus miembros acerca de la situación menos feliz de otros grupos.[6] Tales explicaciones pueden insistir en el valor superior de los miembros del grupo exitoso y también hacer hincapié en los beneficios conferidos por su predominio social. La mayoría de las grandes sociedades imperialistas, inclusive Roma, Gran Bretaña, Rusia soviética y aun los Estados Unidos, elaboraron fórmulas morales de este tipo, caracterizadas, al menos, por algunos elementos no fácticos. La introducción de estos factores no empíricos no es sino inevitable, ya que el ejercicio del gobierno sobre los pueblos sometidos siempre trae como consecuencia algún grado de explotación, y ni el beneficio conferido por la autoridad ni la superioridad de los gobernantes es necesariamente patente al mero sentido común. De aquí que las justificaciones del imperialis-

6. Weber, Max: *op. cit.*, pág. 271.

mo, de carácter únicamente empírico, no soportaran nunca enteramente la prueba de su adecuación moral.

Un ejemplo familiar de fórmula moral fue la común a los ingleses cuando alcanzaron el ápice de su triunfo imperial. Para muchos cristianos victorianos el pensamiento de que su país había sido elegido por Dios para aliviar "la carga del hombre blanco", y aportar los beneficios de la civilización y cristiandad británicas a "las generaciones menores sin ley", les hizo aceptar como socialmente legítimo y moralmente aceptable el hecho de que su país hubiera subyugado y explotado a muchos pueblos. Aunque unos pocos racionalistas recalcitrantes entre los británicos del siglo XIX fuesen capaces de aceptar explicaciones reales sobre el triunfo de su país, a la manera de la cáustica copla

Pase lo que pase, tenemos
el mejor fusil, que a ellos les falta

la mayoría de los miembros de la sociedad victoriana no hubieran dormido en paz de habérseles exigido que creyeran que el poder imperial británico se justificaba sólo por la mera fuerza. Aún más, probablemente dicha explicación sin sentido moral no hubiera inducido a un número suficiente de bretones a perseverar en las tareas prácticas y, a veces, incómodas y solitarias, necesarias al mantenimiento del Imperio. Se necesitaba alguna interpretación del significado del triunfo imperial aceptable para la moralidad corriente, tal como la hemos descripto y como la resume el famoso poema de Kipling, *Recessional,* tanto para el bienestar psíquico de la sociedad británica como para la movilización de los forjadores del Imperio.*

* No estaría fuera de lugar mencionar aquí que muchos de los más ardientes forjadores del Imperio eran hijos de sacerdotes ingleses. Aunque a estos jóvenes (como el almirante Nelson) les movía un interés económico, posiblemente necesitaron también una justificación religiosa.

Parte inseparable de esta interpretación era la creencia en la superioridad del hombre blanco, otro elemento no-empírico de la fórmula moral. Esta creencia era, casi en su totalidad, una irreflexiva suposición, común a muchos pueblos respetuosos con su propio grupo. Cuando esa suposición se vio amenazada, muchos británicos (y americanos) tendieron a justificarla aduciendo una razón bíblica y, por lo tanto, altamente moral. Se citó, como autoridad, del Libro del Génesis, la creencia de que Dios creó distintas razas de hombres [7] y que en la sabiduría del Creador éstas poseían valores diferentes. Diversos eruditos señalaron que las ideas prevalecientes sobre la superioridad racial tuvieron su más alta expresión cuando, después del siglo XVII, los blancos europeos comenzaron a expandir su dominio sobre muchos pueblos de color.

Las teorías no científicas sobre las diferencias cualitativas entre las razas, cuya supuesta superioridad e inferioridad puede atribuirse a los sabios designios de un Supremo Creador, contribuyeron a aumentar en los blancos su autoestima y a alejar todo resquemor de culpa que pudiesen sentir. En este sentido, obsérvese que tales interpretaciones altamente eclécticas sobre la autoridad bíblica permitieron a los cristianos explicar moralmente la institución de la esclavitud.

7. *Ibid.*, pág. 276.

Interpretaciones Religiosas de las Instituciones Sociales

Pasamos, ahora, de la consideración de los diferentes significados que las sociedades, frente a la adversidad o al triunfo, asignaron a su propia historia, a las interpretaciones religiosas sobre las clases sociales e instituciones económicas y políticas. Los sistemas de clases asignan status desiguales y diferentes a los miembros de la sociedad. A veces las desigualdades sociales resultantes no sólo son extremas sino también rígidamente establecidas. Esta situación presenta una vez más el problema de interpretar en forma moral y significativa el sistema social.

El sistema hindú de castas

El sistema hindú de castas de la antigua India, generalmente cambiante, es un ejemplo notable de la moralización de la radical desigualdad social. El hecho sobresaliente de este sistema es que la condición vital del individuo y a menudo hasta su ocupación, se determinaba al nacer y no podía cambiarla ningún esfuerzo individual. Además, al asignar a los brahmanes la casta superior, la sociedad hindú daba prioridad dentro de su sistema social al mismo grupo cuyo trabajo hereditario lo conectaba más íntimamente con el valor cultural predominante en la sociedad.[8] Este valor cultural consistía en un ritual religioso extremadamente complicado; el derecho de ejecutar sus partes más importantes se reservaba a los miembros de la casta bráhmánica. A partir de esta última, las otras castas medían sus diferencias sociales y religiosas.*

8. *Ibid.*, págs. 396-397.

* Literalmente, existían (y existen) cientos de castas y subcastas, por no mencionar a las desgraciadas multitudes

El sistema hindú de castas presenta claramente un gran problema moral. Por ejemplo, ¿por qué debe gozar del mayor prestigio social algún brahmán perezoso y posiblemente inútil, mientras que a un diligente y honesto sudra (miembro de la casta servil) o a un descastado, no sólo se le segrega de las ocupaciones, sino que también se le desprecia socialmente y se le excluye religiosamente? Los hindúes encontraron su respuesta a ese problema —respuesta que da al sistema de castas una justificación moral— en el mundo sobrenatural. La interpretación de esta respuesta requiere cierto conocimiento de la perspectiva religiosa de los hindúes.

La doctrina hindú de la reencarnación, que tiene sobre sí el peso principal de justificar las desigualdades del sistema de castas, está unida a la concepción hindú del destino espiritual último del individuo. Esta meta espiritual es la reabsorción de su alma individual, o *atman*, al Alma Mundial Universal, o *Brahma*. En su pasaje hacia este fin, se cree que el individuo cursa miles de años y miles de vidas. Durante todo el tránsito, esta sujeto a su *dharma* personal, la inexorable cadena de causalidades puesta en movimiento por todas sus acciones pasadas y todas sus vidas anteriores. Se considera a su *kharma*, o destino en toda vida o vidas futuras, como el resultado directo de su *dharma*. Se considera que todo individuo está sujeto a la posibilidad de reencarnarse en ser humano o animal, hombre o mujer, miembro de una casta inferior o superior. Según esta doctrina religiosa, cualquiera sea la casta de un individuo, éste no recibe sino sus justos merecimientos, ganados en vidas anteriores.

que se hallan fuera de ese sistema; pero aquí nos interesa sólo el principio de casta.

Existen dos hechos sorprendentes acerca de esta interpretación. Primero, se adaptaba extremadamente bien a las condiciones concretas de la sociedad hindú: la doctrina religiosa de la reencarnación parece hecha a medida para justificar un rígido sistema de castas. El otro hecho significativo es su carácter predominantemente ultraterrenal y no empírico. En verdad, el énfasis de los hindúes en el logro, a través de miríadas de vidas, de un estado espiritual ultraterrenal, ratificó religiosamente la ubicación del centro principal de todo esfuerzo humano en el mundo sobrenatural. Esto tuvo como efecto posterior la desvalorización de las actividades concretas y engendró actitudes de indiferencia y apatía hacia los sufrimientos e injusticias sociales y económicas que los seres humanos sobrellevan en su vida mortal.

El sistema de clases de Europa medieval

El sistema de clases o posiciones sociales del medievo europeo difiere en importantes cuestiones con el sistema hindú de castas. Es también diferente el método por el cual el pensamiento religioso dio al sistema medieval de clases un significado moral. Aunque Europa medieval, en común con la India antigua, institucionalizó sus diferencias de status, estos últimos no eran tan rígidos ni irreversibles como los de la sociedad hindú. Además, ambos sistemas representaban valores culturales muy distintos. Mientras que el valor cultural clave de los hindúes, incorporado a su sistema de clases, era la eficiencia ritual, el de los europeos medievales fue la posesión de tierras. En el sistema medieval determinaba la posición social de un individuo más que ningún otro factor, la relación que éste mantenía con el sistema feudal de posesión de tierras. Los miembros de las diversas clases, grandes y pequeños hacendados, clérigos, villanos y arrendatarios estaban atados entre sí, y por lo tanto, a la sociedad como un todo, en razón del carácter peculiar de su posición con respecto a las tierras. Esta posición definía también toda la gama de derechos y obligaciones con sus compañeros.

El sistema medieval, pues, perpetuó desigualdades sustanciales que requerían una interpretación moral. Puede parecer extraño que el cristianismo, con su énfasis doctrinal en el valor de cada alma cristiana y en la igualdad de todos los pecadores ante Dios, haya conseguido justificar moralmente la desigualdad del sistema de clases. Sin duda alguna, la tarea de explicarlo no fue fácil. Una posibilidad hubiera sido la de interpretar, en un sentido puramente espiritual, la igualdad de las almas cristianas y la de ignorar las diferencias terrenales en los status por ser religiosamente inaplicables. Pero la filosofía cristiana no se aventuró demasiado en tal camino interpretativo. Los credos cristianos fueron explícitos, es verdad, en la exposición de la creencia en un mundo futuro sobrenatural. Se le prometió a los creyentes justas recompensas y castigos, en el paraíso, purgatorio o infierno, a su conducta terrenal. Según Dante, aquellos que ocuparon en este mundo las posiciones de mayor prestigio tienen menos posibilidades, de aquí en adelante, de ganar posiciones de privilegio que los de condición inferior.

No obstante, los filósofos cristianos sabían que, de acuerdo a la creencia cristiana ortodoxa, el destino del alma individual a través de toda la eternidad, depende de la conducta de una vida terrenal única. Aunque la gracia de Dios se concedía libremente a todos, el cristiano debía recibirla en esta vida. Es así como a la vida terrenal, referida a la salvación misma, se le confería un valor crucial. El cristiano, pues, a

diferencia del hindú —que contemplaba la eternidad a través de la perspectiva de sucesivas encarnaciones—, no podía permitirse considerar espiritualmente insignificantes las disposiciones sociales reconocidas.

En efecto, para los filósofos cristianos, la sociedad civil cristiana, incluyendo su sistema de clases y sus disposiciones económicas y políticas, estaba imbuida de un propósito moral. San Agustín, cuya *Ciudad de Dios* expresa en la forma más evidente la concepción de este propósito, explicaba que la justificación moral de una sociedad civil consistía en mantener condiciones tales que permitiesen a los cristianos comportarse en la tierra de manera que pudieran salvar sus almas inmortales. Según San Agustín, el agente principal, dentro de la sociedad civil, que permite a los individuos lograr la salvación, es la Iglesia Cristiana organizada, que posee los medios divinamente ordenados para la concesión de la gracia. Como esta iglesia existía dentro del marco de una sociedad feudal, que después de la caída del Imperio Romano fue la única organización capaz de defender a la cristiandad de la amenaza de paganos y bárbaros, se confirió a todo el orden feudal un significado moral. De esta manera, el pensamiento cristiano medieval dio un sentido moral al sistema medieval de clases. Sin embargo, esta sanción religiosa del sistema de clases y de la sociedad civil misma, era condicional. No se respaldaban religiosamente las disposiciones de la sociedad civil por sus méritos intrínsecos, sino como medios hacia un objetivo sobrenatural.

Interpretaciones Religiosas de los Sistemas Económicos y Políticos

Tanto las instituciones económicas como los sistemas de clases con los que están interrelacionadas ne-

cesitan de una interpretación moral. La distribución de las riquezas y los medios para conseguirlas pueden suscitar sentimientos de injusticia y desigualdad. En el sistema social de la India antigua señalamos el rechazo del mundo real: por la religión se le consideraba *maya*, o ilusión. Esta negación radical del mundo no sólo desvalorizaba la actividad económica, sino que también la relegaba a un indefinido limbo moral. El pensamiento religioso pudo, por decirlo así, lavarse las manos en tanto la riqueza material y la actividad económica eran mera ilusión. Se amparaba y reverenciaba al humilde asceta, pero la explotación económica de las masas y la extorsión de los usureros persistía libre de control.

La situación de Europa medieval era notablemente distinta. El pensamiento religioso cristiano, según observamos, confería condicionalmente un sentido moral a la sociedad civil. Era sólo en vista de fines ultraterrenales y no empíricos como se santificaba la vida de este mundo. La conquista del paraíso era el principal objetivo cristiano. Por lo tanto, su problema moral acerca de la actividad económica consistía en encontrar el modo de ejecutarla sin caer en pecado y comprometer así la posibilidad de alcanzar el paraíso.

En este dilema, se hacía hincapié en los objetivos sociales de la riqueza y de la actividad económica. La riqueza, en esencia, debía ser utilizada, pero no acumulada o ávidamente amasada. De aquí que la usura y la obtención de beneficios excesivos se condenaran religiosamente y se intentase mantener precios módicos por medio de las regulaciones de los gremios comerciales y obreros. El estudiante de sociología notará que esta concepción de la actividad económica era apropiada no sólo moral sino también económicamente para una sociedad de escasos medios

de comunicación, vida urbana subdesarrollada y monetariamente pobre.

Además, la cristiandad medieval, en contraste con la India antigua, dio también una interpretación moral a la autoridad política. En la India los *ponchayats* aldeanos sustentaban la creencia en una responsabilidad colectiva sobre el control de los asuntos comunales locales, pero rajás y pequeños príncipes ejercían, al mismo tiempo, una autoridad despótica, caprichosa y carente de sentido moral sobre vastas zonas. Por otra parte, el pensamiento cristiano, que consideraba las instituciones políticas como medios para perseguir sus propósitos terrenales santificados y su fin celestial, interpretaba moralmente la autoridad política. Se creía que la Autoridad Suprema del Mundo mandaba sobre toda autoridad terrenal y que la delegaba a sus gobernantes terrenales como tarea sagrada. Se esperaba que estos últimos ejercieran la autoridad política, sancionada así religiosamente, en beneficio de los gobernados, mientras que se pedía una respetuosa obediencia a los legalmente sometidos. Santo Tomás de Aquino, cuyas obras describieron en términos éticos el orden social y político de la época medieval más sistemáticamente que ningún otro contemporáneo, sostuvo que sólo en casos extremos en los que pueda darse por sentado que los gobernantes perdieron todo derecho a esa sagrada tarea en razón del abuso flagrante de su delegada autoridad, puede justificarse religiosamente la rebelión contra tal autoridad.

Religión, Cambio Social y Trastornos Sociales

Nuestra exposición sobre la India antigua y la cristiandad medieval se refirió a los medios por los cuales las religiones establecidas desde muy antiguo

desarrollaron gradualmente interpretaciones morales de los sistemas sociales, de los que ellas mismas surgieron. Cuando la congregación de una religión particular absorbe finalmente a todos o a casi todos los miembros de una sociedad, es inevitable que la interpretación sagrada del orden social incluya también una explicación moral de su estructura de poder. Sin embargo, esa situación puede presentarse sólo después de muchos años de interacción recíproca entre las instituciones religiosas y otras sociales. Es en gran parte por esta razón que los sistemas sociales de la India antigua y de la cristiandad medieval exhibieran tan alto grado de correspondencia entre las interpretaciones religiosas oficiales de la estructura social y las disposiciones institucionales existentes. Antiguas e inclusivas interpretaciones religiosas de este tipo colaboran, a menudo, al mantenimiento del estado de cosas. El conservadorismo sancionado religiosamente puede ser, sin duda, altamente represivo y sirvió tanto en épocas antiguas como modernas al mantenimiento de tiranías. Por esta razón, Voltaire se pronunció violentamente en contra del papel que la iglesia desempeñó antes de la revolución en Francia. También en la Rusia prerrevolucionaria como en la España y Latinoamérica contemporáneas, pueden citarse diversos ejemplos de una alianza similar entre las fuerzas religiosas y reaccionarias.

Respaldado, pues, el *statu quo*, la religión no sólo proporciona estabilidad social sino que también, a veces, apoya un conservadorismo extremo. Pero, en otras oportunidades, la religión tuvo funciones opuestas, dando una justificación moral a los grupos que desafiaban a poderosos sistemas sociales establecidos. (Aun cuando se ataque tales regímenes en nombre de la antirreligión o del ateísmo, tanto el fervor como la filosofía de los agresores pueden tener una cualidad

casi religiosa.) La ética de las grandes religiones establecidas contiene, de hecho, al menos potencialmente, una dinámica revolucionaria. Esta ética revolucionaria puede permanecer latente en una sociedad durante los largos años del predominio de una religión convencional, sólo para reafirmarse eventualmente como una nueva revelación religiosa a un pequeño y dinámico grupo de creyentes. En verdad, en toda la historia, dentro de las organizaciones religiosas establecidas tuvieron lugar estos resurgimientos periódicos de grupos dedicados a una observancia total de lo que creen una forma pura de ética religiosa tradicional dejada de lado por su sociedad. El mismo cristianismo fue este tipo de movimiento social dentro del judaísmo tradicional, como lo fue el budismo dentro del marco del hinduismo. El lector encontrará fácilmente, en la época moderna, numerosos ejemplos de estos grupos.

Los grupos resurgentes son típicamente, al principio, bastante reducidos, constituyendo en sus tempranos días, por decirlo así, pequeñas islas de fe activa y rigor ético dentro del circundante mar del impío mundo social. En primera instancia, la ética religiosa imprime su sentido en las disposiciones sociales internas del grupo, y adquiere pocos compromisos con los asuntos mundanos. Dichos grupos están, a menudo, algo segregados de la más vasta vida institucional de sus sociedades, aun de las organizaciones tradicionales de la religión a las que frecuentemente son hostiles. El cuaquerismo inglés del siglo XVII es un buen ejemplo de esta especie de aislamiento y del antagonismo a las "casas con campanarios" de la religión convencionalmente organizada. Sin embargo, tarde o temprano, muchos, pero de ningún modo todos estos grupos vuelven a definir radicalmente su relación

con la sociedad exterior y a interpretar, casi siempre convencionalmente, el sentido moral del orden social mismo.

La aparición de grupos religiosos radicales coincide, por regla, con algunos desórdenes sociales, económicos y políticos dentro de una sociedad mayor. Además, los numerosos grupos resurgentes están, frecuente pero no exclusivamente, compuestos de quienes tienen razón en sentirse injustamente tratados bajo el sistema de disposiciones sociales existente. Sin embargo, el éxito de la rebelión contra la injusticia establecida depende de algo más que de estas consideraciones prácticas como la fuerza física y la de las armas; porque el sistema social ya dio su sanción religiosa. Por esto, para los grupos opositores, sin ninguna interpretación moral de su propia posición, el intento de derribar el sistema implicaría no sólo una revolución sino también un sacrilegio. Y así los grupos no privilegiados, que por una razón u otra se sienten suficientemente fuertes como para amenazar las disposiciones sociales, económicas y políticas aceptadas, deben poseer una interpretación opuesta compulsiva del significado de la sociedad.

De los muchos ejemplos del tipo de moralización que la religión impone a las demandas de los grupos emergentes, que discuten los derechos del poder establecido, seleccionamos un caso bien conocido de la historia de la sociedad occidental. En Europa occidental, durante el período comprendido entre los siglos XVI y XIX, no sólo se transformaron las instituciones primitivas sino que también su sentido se reinterpretó drásticamente.[9] Ni las restricciones reli-

9. *Cf.* TAWNEY, R. H.: *Religion and the Rise of Capitalism*, New York, Harcourt Brace & Co., 1926, págs. 65-132.

giosas medievales sobre ciertas formas de actividad económica, tales como la usura —restricciones reconocidas, a menudo, más en su violación que en su observancia—, ni la teoría de una autoridad política divinamente constituida, eran congeniales con las aspiraciones de las nuevas clases urbanas y comerciales en ascenso. Estos grupos, que a principios del siglo XVII fueron suficientemente fuertes como para jugar un papel agresivo, necesitaban una poderosa justificación moral de su desafío al orden establecido.

La revolución económica y política que se anunciaba en el mundo moderno, coincidió con la rebelión religiosa conocida generalmente como Protestantismo. Este término incluye aquí no sólo a las iglesias de la rebelión luterana, sino también a otros numerosos grupos religiosos disidentes. Algunos de estos últimos, a diferencia del Luteranismo, eran tanto ética como socialmente radicales: condenaban "de pies a cabeza" las instituciones económicas, políticas y religiosas existentes. Entre los más vitales y agresivos de estos nuevos grupos religiosos se encontraban los que fundó Calvino. Él operaba desde la ciudad suiza de Ginebra, que comenzaba a convertirse en un importante centro comercial. No fue mero accidente, pues, que los atraídos por las doctrinas de Calvino surgiesen de las clases urbanas y comerciales que estaban abriéndose camino en el mundo, dispuestos a hacer oír su voz en materias políticas y religiosas.

Debemos al sociólogo alemán Max Weber un análisis esclarecedor de los medios por los cuales la ética calvinista alentó el desarrollo del capitalismo moderno. La obra más famosa de Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, explica específicamente la forma en que la rama calvinista del Puritanismo y el creciente capitalismo se fortalecían

recíprocamente.[10] El economista inglés R. H. Tawney, en *La religión en el orto del capitalismo*, elaboró la tesis de Weber, aunque disentía en la autonomía que éste atribuyó a los factores religiosos. Cualquiera sea la validez de su opinión, el estudio de Weber revela importantes interrelaciones entre la evolución del pensamiento religioso y los cambios coexistentes en las instituciones económicas y políticas.

La creencia calvinista no sólo imponía, de modo extremado y estricto, una ardua tarea y prohibía toda forma de extravagancia y frivolidad, sino que también negaba validez al sistema eclesiástico para lograr una vida feliz en la tierra y en el cielo merced a los designios de la gracia sacramental. La administración debidamente autorizada de este sistema sacramental era y es una cuestión central para el cristianismo católico. Sin embargo, la doctrina calvinista sostenía que sólo Dios conocía quién se salva y quién se condena eternamente; y ni el esfuerzo individual ni la gracia sacramental podrían alterar Sus designios. Su concepto de Dios insistía casi exclusivamente en Sus aspectos trascendentales, considerándole el terrible y omnisciente Conductor del Universo, el Inescrutable Dispensador de justicia y condena. Mientras que el cristiano del medievo, respecto del mundo venidero, se interesaba principalmente en la conquista del paraíso (y en este sentido podía confiar en la ayuda de Cristo, la Virgen María y los Santos, así como en todo el sistema sacramental de la Iglesia), al calvinista le obsesionaba un miedo abrumador al infierno y la temible necesidad de afrontar *solo* su destino con un Dios trascendente y terrible.

10. WEBER, MAX: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Traducida por T. Parsons, Londres, George Allen y Unwin, 1930, págs. 35-46.

La correlación política del Calvinismo puede parecer oscura. Un irresistible impulso a escapar del infierno y a advertir a los demás del tremendo peligro en que se encuentran, en vez de paralizar a los calvinistas como podríamos suponer, les daba una fuerza compulsiva poderosamente dinámica. Como, según ellos, sólo Dios poseía el conocimiento de quién se salvaría y de quién se condenaría, les fue fácil, con fines prácticos, creer que los pueblos poderosos —especialmente sus rivales religiosos y políticos— eran un inminente peligro de ruina, y considerarse a sí mismos elegidos de Dios, encargados de hacer frente moral y físicamente a los impíos gobernantes terrenales y de amenazarles con la destitución y el infierno.

En los principios de ese movimiento revolucionario, el calvinista John Knox, en Escocia, pregonó en contra del monstruoso gobierno de las mujeres,* y la caída del autocrático e ineficaz régimen de la desafortunada María, Reina de Escocia, se produjo, en gran parte, por sus estallidos. Un poco después, Holanda —diminuto país, cuyas florecientes actividades comerciales y financieras representaban el espíritu de una nueva edad—, bajo la dirección de los calvinistas y con la ayuda de una Inglaterra puritana, desafió exitosamente los antiguos despotismos de Francia y de España. Mientras tanto, en Inglaterra, miembros calvinistas del Parlamento, hostigados por otros pertenecientes a grupos protestantes independientes, no sólo resistieron al gobierno tiránico de los Estuardo

* El título entero del famoso panfleto de Knox era "El primer toque de trompeta contra el monstruoso régimen de las mujeres", siendo ellas María, Reina de Inglaterra, María de Guise, Regente de Francia, y María, Reina de Escocia, todas católicas romanas.

sino que también promovieron justificaciones religiosas de las doctrinas políticas radicales con las que anticiparon las teorías democráticas más extremas de días venideros. Además, estos entusiastas religiosos estaban dispuestos a respaldar la teoría con la fuerza. El puritano Cromwell, con el apoyo de los sectarios radicales de su Ejército de Caballería, venció en el campo de batalla a Carlos I, lo decapitó y, finalmente, emprendió la ejecución del "gobierno de los santos de la espada".

Max Weber considera las sectas calvinistas como puntas de lanza religiosas de este movimiento revolucionario en la vida económica y política. Otros escritores subrayan el papel que desempeñaron diversas sectas congregacionales independientes, no calvinistas. Aunque este problema histórico continúa aún sin resolver, es un hecho que las sectas religiosas resurgentes impusieron, finalmente, a sus contemporáneos su interpretación religiosa del sentido moral de las instituciones políticas y económicas.

Al pasar de la política a la economía reconocemos el significado de la interpretación social que los calvinistas dieron a su doctrina central de la predestinación. Lejos de colegir que nada de lo que el hombre hiciere le salvará del infierno y que, por lo tanto, puede pasar impunemente su vida terrenal en el ocio y la autoindulgencia, ellos llegaron a la conclusión, bastante sorprendente, de que ya que es imposible que el hombre sepa su destino en el otro mundo, debería vivir, para mayor gloria de Dios, como si, de hecho, se supiera salvado. Los calvinistas no se arriesgaban. Cualquiera fuere su destino, estaban obligados a practicar las virtudes, especialmene aquellas de la laboriosidad, abnegación y frugalidad. Sostenían,

también, que debían practicarlas en sus oficios o profesiones.[11]

Weber apodó a los calvinistas "ascetas del mundo interior", porque llevaron a la conducción de sus negocios terrenales las virtudes practicadas por los monjes en un claustro. Observamos en qué forma este apareamiento de la actividad comercial con una abnegada laboriosidad y economía produjo ahorros y excedentes, elementos vitales de la inversión capitalista. Además, del mismo modo que la empresa de la salvación de un calvinista era un riesgo individual solitario,[12] así también el desarrollo de una empresa capitalista dependía de los riesgos corridos por individuos algo aventureros.

Sin embargo, cuando los calvinistas lograron influencia, se vieron frente al grave problema que todos los grupos religiosos triunfantes enfrentaron anteriormente. Al ingresar a sus filas más y más gente, el movimiento ya no podía seguir considerándose fuera del mundo. Además, la posición social y económica de sus miembros seguía en ascenso y, por lo tanto, no podían justificar permanentemente su existencia oponiendo sus humildes virtudes a las orgullosas pretensiones de los impíos que sustentaban el poder. Llegó el momento en que fueron ellos mismos los que estaban en el poder. Con su triunfo sobre el viejo orden, se vieron forzados, en virtud de este éxito, a elaborar una interpretación moral no sólo del significado de la mera oposición social sino también del orden económico y político recientemente establecido que habían ayudado a crear.

11. *Ibid.*, pág. 121.
12. *Ibid.*, págs. 106-107.

El Problema del Significado en los Distintos Tipos de Sociedades

De este modo, los hombres buscaron, a través del tiempo, respuestas a las razones últimas de la experiencia social, y en estas soluciones intentaron reconciliar las realidades de los sistemas sociales con los más altos niveles humanos de moralidad y justicia. En cuanto existe una continua disparidad entre la justicia impartida a la gente por las instituciones sociales y las concepciones ideales de justicia y derecho, es necesario un "balance de los libros de moralidad" en términos religiosos, es decir, en términos que trasciendan el sentido común o la ciencia.

En sociedades más simples, como aquellas descriptas dentro del tipo uno, las interpretaciones religiosas del sentido de la sociedad pueden estar implícitas antes bien que explícitas. En ellas el grupo humano mismo puede convertirse en un valor sagrado para sus miembros y, por lo tanto, no siempre es posible trazar claramente las diferencias entre la moralidad ideal y las costumbres existentes. En este caso, la existencia misma del grupo es su propia justificación moral: todo lo que existe, así, sencillamente, es justo y recto. Pero aun en estas sociedades, el grado de correspondencia entre lo ideal y lo real es más relativo que absoluto. La mayor complejidad de las sociedades del tipo dos va acompañada de mayores diferencias entre los destinos de ricos y pobres, gobernantes y gobernados, que en las del tipo uno. Además, con el crecimiento de la división del trabajo aumentan las ocasiones de explotación del hombre por el hombre, y de esta manera, también, quizás, el caudal de culpabilidad humana. En las primeras etapas de estas sociedades nacientes, las religiones éticas enuncian códigos que son, en aspectos importantes, amenazas

a las costumbres enquistadas. Cuando estas sociedades maduran, la religión se encarga de dar una explicación de su sentido que permite a los poderosos sentirse seguros de la justicia de sus posiciones, mientras se mantiene a pobres y humildes conformes con las suyas. Y cuando en las etapas posteriores de su desarrollo estas sociedades sufren convulsiones sociales de diversa índole y nuevos intereses desafían la vieja distribución del poder, afloramientos recientes de la religión proporcionan nuevas interpretaciones que contribuyen a justificar moralmente el mismo desafío y el nuevo orden social.

En las sociedades del tipo dos, en las que la religión sustenta típicamente los valores de las instituciones sociales básicas, es evidente el alivio que aquella aporta al investir dichas instituciones con un sentido moral. ¿Puede decirse lo mismo de la función que desempeña la religión en las sociedades de tipo tres, nuestras sociedades industriales modernas? ¿Cómo interpreta la religión las relaciones entre el hombre urbano moderno y el Estado y el orden económico? ¿Qué significado atribuye a la vasta red de relaciones conflictivas por el poder en nuestro cada vez más pequeño mundo?

En estas sociedades, las injusticias y desigualdades de los diferentes destinos de los individuos y naciones son evidentes. Sin embargo, las interpretaciones seculares del significado del orden social existen junto a las religiosas. En las sociedades industriales modernas, como señalamos anteriormente, las entidades seculares —la nación, el Estado, o una forma particular de gobierno— pueden tener un matiz religioso. Por esto, el nacionalismo, el comunismo y, posiblemente, la democracia misma podrían volverse cuasi-religiones, rivales de las tradicionales religiones del mundo.

¿Consiguen las interpretaciones de estas religiones

seculares, como a veces se las denomina, dar a las tremendas desigualdades del mundo moderno un sentido moral? La historia no ha contestado todavía. Hay quienes piensan que las doctrinas morales de estas creencias seculares están agotándose y que, en esta época de crisis, las sociedades modernas están a un paso de elaborar nuevas y vastas interpretaciones espirituales y religiosas sobre el significado de nuestra sociedad.[13]

13. Véase, por ejemplo, SOROKIN, PITIRIM: *The Crisis of Our Age*, New York, E. P. Dutton & Co., Inc., 1941. Capítulo 9, especialmente págs. 322-326; y TOYNBEE, ARNOLD J.: *The Study of History*, Compendio de Vols. I-VI por D. C. Somerveil, New York, Oxford University Press, 1947, páginas 544-554.

Capítulo VI

LA ORGANIZACIÓN RELIGIOSA

Los Problemas Sociales y Sociológicos de la Organización Religiosa

Todas las organizaciones sociales llamadas a moldear el comportamiento humano según un patrón dado, ya sea impuesto por una doctrina religiosa, un precepto ético o una filosofía política, se hallan frente a un dilema ineludible. Si las organizaciones quieren conseguir que las sociedades humanas vayan en dirección a sus objetivos, deben ser eficaces en un doble sentido. Por una parte, deben disciplinar las costumbres de sus miembros de acuerdo con sus ideales particulares. Por otra, si también desean influenciar una sociedad mayor, deben expandir eventualmente su organización y aumentar su influencia potencial atrayendo a sus filas a prestigiosas y poderosas personas del mundo exterior. Estos dos requisitos constituyen la clave de un dilema, ya que el éxito en cualquiera de estos dos frentes significa generalmente un compromiso con el otro. Así, la organización religiosa enfrenta la posibilidad de mantener su pureza ética y espiritual al precio de limitar la influencia de su esfera social o, si quiere ejercer una influencia dominante en una sociedad dada, el precio puede ser el sacrificio, total o parcial, de sus propios ideales distintivos.

La caracterización de esta situación como dilema

implica dos importantes supuestos. El primero se refiere al problema del mantenimiento de la disciplina del grupo, suponiéndose que la estricta disciplina religiosa y ética se opone posiblemente al comportamiento de la mayoría de los miembros del grupo. Los individuos difieren en su capacidad e interés religiosos, siendo pocos los extraordinariamente dotados en este sentido o dedicados en forma absoluta a fines religiosos. Además, es indudable que una disciplina religiosa aceptada en su totalidad es excesivamente exigente. Las demandas últimas de los niveles religiosos se dirigen al hombre total. Puede exigírsele el libre uso de su dinero y de su tiempo, las satisfacciones del afecto y de la vida familiar, un trabajo seguro y estable, la persecución de los placeres sensuales de la comida, la bebida y el sexo; y además, pedírsele que oriente nuevamente todo su mundo psíquico, sus fantasías y pensamientos más íntimos, sus más caros deseos y anhelos. Al adepto totalmente comprometido se le pide la lealtad de cada minuto de su vida. Ninguna otra clase de organización humana tiene exigencias tan amplias, con las significativas excepciones de las organizaciones políticas totalitarias, que poco les falta para ser religiosas ellas mismas.

Por supuesto, en la práctica, es reducido el número de religiones que hacen tales demandas a sus miembros; como veremos, en ciertos grupos, sólo es suficiente la conformidad más superficial. Pero los extremos a que llegan las exigencias de la disciplina religiosa y ética, subrayan algunas de las dificultades, como la defección, la secesión y la rebelión, que pueden acosar a una organización religiosa compuesta no enteramente por santos, si sus conductores exigen una férrea disciplina.*

* Ciertas formas rígidas de disciplina pueden no parecer aplicables a grandes grupos de hombres y mujeres en con-

Nuestra segunda suposición referente al problema de influir en el comportamiento humano, es que los fines éticos de las organizaciones religiosas no son consecuentes, en general, con los fines convencionales de la sociedad y sus instituciones. En otras palabras, existe un conflicto básico entre el interés religioso y la sociedad terrenal. Los grupos religiosos pueden enfrentar esta situación en cualquiera de las dos formas. Pueden intentar la salvación de sus miembros del mundo impío, alejándolos de él todo lo posible. Alternativamente, pueden emprender una activa batalla contra el mundo y esforzarse en cambiarlo. (Por ejemplo, en nuestra época, la Hermandad de Plymouth tomó este último camino mientras que los Testigos de Jehová siguieron el otro.) Estos grupos segregados son generalmente reducidos y ejercen una influencia bastante leve sobre la sociedad mayor.* Los grupos de propaganda militante, por otra parte, pueden imponer su influencia en el mundo exterior sólo si aumentan sus filas; pero, para que esta expansión logre los fines del grupo en cuestión, debe, al menos, contar con algunos miembros que tengan poder y prestigio dentro de esa sociedad. Así, la cristiandad, que

tacto diario con las exigencias comunes del mundo laborioso. Fue, quizás, por esta razón que Buda estatuyó dos tipos de reglas, una para los monjes budistas totalmente dedicados a la religión y otro, menos riguroso, para los acólitos laicos de dedicación parcial. Casi dos siglos más tarde, San Francisco de Asís estableció dos grupos de reglas, uno para los frailes que tomaban todos los votos y otro para la famosa Tercer Orden de Franciscanos, es decir, los hombres y mujeres asociados a ella pero que vivían en el mundo exterior.

* Sin embargo, no queremos decir que las organizaciones segregadas, como los monasterios medievales, no tengan influencia en el mundo exterior ni que, en este sentido, el grupo más activo no haga hincapié en la salvación del individuo. La diferencia en el énfasis relativo no deja de ser por esto significativa.

estaba en un principio compuesta por individuos relativamente desconocidos, se volvió la religión predominante del Imperio Romano mismo, con el consecuente poder de influenciar sus instituciones, sólo cuando atrajo a individuos de alto rango, inclusive, finalmente, al emperador Constantino.

El dilema reside en el hecho de que esta expansión, con su creciente capacidad para influir sobre la sociedad, se consigue a costa de una dilución. En el curso de su crecimiento en número y poder, la organización religiosa acaba incluyendo, al menos, a elementos que anteriormente combatió. Así, parte del antiguo mundo pecador que ya no se excluye, se integra con la organización religiosa. Por lo tanto, la lucha religiosa contra el mundo exterior incluye no sólo a los enemigos externos sino también al campo social de la organización misma. En tanto la organización religiosa crece en responsabilidad e influencia social, incorpora toda la gama de problemas mundanos: cuestiones de política y gobierno, de conducción y ambición, de acumulación de riquezas, su uso, distribución y control. Por esto, la religión se caracteriza, en su aspecto organizativo (no nos interesa aquí su faz sobrenatural), por los mismos problemas humanos que la vida social en general.[1]

Teniendo en cuenta las limitaciones de todas las instituciones humanas, el sociólogo J. M. Yinger ha intentado encontrar un enfoque teórico con el máximo de efectividad para las organizaciones religiosas.[2] Según él, éste se encuentra más fácilmente cuando la sociedad crece en número y poder suficientes como

1. *Cf.* PARSONS, TALCOTT: *Religious Perspectives*, New Haven, Edward W. Hazen Foundation, 951, pág. 27.

2. YINGER, JOHN M.: *Religion and the Struggle for Power*, Durham, N. C. Duke University Press, 1946, pág. 23.

para ejercer una fuerte presión social sin abandonar sus ideales éticos y religiosos esenciales. Por supuesto, si ambos fines pudieran lograrse plena y simultáneamente no existiría problema alguno. Pero Yinger sostiene que las posibilidades de alcanzar este equilibrio ideal aumentan si una gran organización influyente logra conservarse suficientemente flexible como para dar cabida a una serie de grupos menores, fuertes en disciplina y fervor religiosos, y para ser fermento espiritual, o si una relativamente pequeña pero intensiva organización conserva su pureza ética propia y al mismo tiempo proyecta métodos para extender su influencia en el mundo. Según la opinión de Yinger, con la que la autora y los lectores pueden o no estar de acuerdo, la Iglesia Católica, en el siglo XIII, alcanzó de modo evidente la máxima eficacia siguiendo la primera alternativa, mientras que la Sociedad de Amigos en el siglo XX lo hizo por medio de la segunda.

Muchas personas meditativas y aun religiosas se sienten desilusionadas, a veces, por el aspecto organizativo de la religión, y es por esta razón que iniciamos nuestra exposición de la organización religiosa con el enunciado de su ineludible problemas central. Hicimos una precisa diferenciación entre la religión concebida como la relación del individuo con Dios y los objetivos últimos de su fe y la religión como institución humana, e indicamos la comprensión más importante de la sociología, es decir, que en cuanto la religión institucional es humana está sujeta a las condiciones que, en general, limitan la organización humana.

En este sentido, la religión está sujeta a la imperfección, al cambio y a la movilidad. No busquemos ni en el pasado ni en el futuro la institución religiosa perfecta que nunca cambia ni fracasa. Por más importante que haya sido, y aún sea, la organización

religiosa no sólo como fuerza estabilizadora en la sociedad sino también como fuente de seguridad para sus miembros, sólo es, en sí misma, relativamente estable. La historia de la cristiandad protestante organizada aporta numerosos testimonios de la verdad de este enunciado; y la misma Iglesia Católica Romana, institución religiosa de notable estabilidad, sufrió diversas transformaciones en el curso de su larga historia.[3]

No debe sorprendernos, pues, que la organización religiosa no sea totalmente perfecta o permanente, ni desilusionarnos la discrepancia inevitable entre los ideales eminentemente éticos de la religión y su incorporación a las instituciones humanas. El conocimiento sociológico de que todas las instituciones son el resultado de la deseada actividad humana y que, en consecuencia, no hay una correspondencia automática entre los nobles ideales y las formas institucionales, debería moderar la desilusión y la frustración. Además, sabemos, como sociólogos, que ninguna organización particular, religiosa o de otro tipo, es la única fuerza que funciona en una sociedad; de ahí que las realizaciones de una organización dependan, en gran medida, de la fuerza de las otras instituciones y de las fuerzas y tendencias antagónicas del cambio existente. Por lo tanto, el estudioso de la sociología, miembro de una organización religiosa, deberá tener la inteligencia de limitar sus exigencias de una realización puramente organizativa. No obstante, le es posible ejercer cualquier presión —ya que la acción humana moldea a las organizaciones— que ayude a su propia iglesia a acercarse a su ideal reconocido. Le será útil, en esta tarea, la comprensión sociológica de

3. PARSONS, TALCOTT: *op. cit.*, págs. 27-29.

la estructura organizativa de la que él es parte y de su propio status dentro de ella. Estas observaciones no deben interpretarse como una especie de convalidación excesivamente optimista, por parte de la sociología, de las imperfecciones de la organización religiosa. La sociología como ciencia nada tiene que ver con convalidaciones ni sus opuestos, sino con descripciones y análisis exactos. El individuo racional debe responsabilizarse de su conducta.

Además, cuando intentamos comprender, como sociólogos, el verdadero desarrollo histórico de iglesias particulares —y también todo el mal perpetrado por ellas en nombre de la religión—, nos encontramos frente a una extraña paradoja: existen, en el corazón mismo de la organización religiosa, tendencias antiinstitucionales. Esto se debe a que la religión tiene intereses e inquietudes no sólo ultraterrenales sino también de este mundo, y que, por lo tanto, las iglesias, a diferencia de las organizaciones exclusivamente seculares, cobijan, de algún modo, a ambos. Muchos grandes maestros religiosos nos legaron una especie de crítica a la organización religiosa, especialmente cuando esta última, desvirtuada por la formalidad o corrompida por el poder, acalló la expresión de los fines ultraterrenales de la religión.

Estos líderes religiosos, como Moisés, Buda, Jesús y Mahoma, o en épocas más recientes hombres como San Francisco, George Fox y Roger Williams, eran parecidos, en ciertos sentidos, a los místicos. El misticismo, esa comunicación entre el creyente y los objetivos últimos de su fe, que el adorador experimenta dentro de su conciencia, es un aspecto de la experiencia religiosa que ha probado ser altamente resistente a la organización. Además, aquellos en quienes predomina el aspecto ultramundano y místico de

la religión demostraron, en pocas ocasiones, estar totalmente sujetos al control de las organizaciones terrenales.* Es difícilmente accidental que los grandes maestros religiosos mencionados anteriormente fuesen severos críticos de la organización religiosa oficial de su época. Dichos maestros destruyeron, a veces, las instituciones existentes e inspiraron otras nuevas. A pesar del dilema implícito en toda organización religiosa, uno de sus rasgos sobresalientes es la gran capacidad de renovarse desde adentro. Esta tensión polar entre las tendencias ultramundanas y terrenales, radicales y conservadoras, da a la organización religiosa su vitalidad inherente, y además, la convierte en un fascinante y excesivamente complicado estudio para el sociólogo.

* El místico y el elemento místico de la religión, posiblemente porque nunca están enteramente sujetos a la organización, muestran algunos de sus problemas básicos. Sin embargo, los místicos no siempre son rebeldes a la organización o fundadores de nuevos movimientos religiosos. En verdad, el místico cabal es potencialmente un anarquista en lo que se refiere a la organización, porque, en un último análisis, no hay para él autoridad mayor que su propia luz interior; pero, con frecuencia, más que oponerse a la organización religiosa, es indiferente a ella. Algunos de ellos, como San Simeón Estilita —sobre su famosa columna—, fueron ermitaños y solitarios. Otros fundaron sus propias comunidades independientes. Y, por último, otros permanecieron pacíficamente dentro de la grey de las organizaciones religiosas establecidas, tan diferentes entre sí como la Judía de Europa Oriental, la Sociedad de Amigos y la Iglesia Católica Romana. Pero, por menos sujetos que estén a la disciplina de las organizaciones, en cuestiones que les son indiferentes, como dijo una vez un Obispo inglés: "Usted nunca sabe realmente cuándo está en presencia de alguien que se dice guiado por la Luz Interior". Un místico socialmente consciente puede convertirse en un dínamo de energía y trastornar la presunción estabilizada de las organizaciones religiosas establecidas.

Formas Cambiantes de la Organización Religiosa

El dilema básico de la organización religiosa se estudiará más concretamente cuando consideremos una de sus principales manifestaciones, en especial el movimiento religioso. Un movimiento religioso comprende aquí todo intento organizado de propalar una nueva religión o una nueva interpretación de religiones ya existentes. Las grandes religiones mundiales, el budismo, el cristianismo y el islamismo, fueron las consecuencias de movimientos religiosos. Del mismo modo, estos movimientos se producen también dentro del marco de referencia de las religiones ya establecidas, como, por ejemplo, los movimientos franciscanos y protestantes dentro de la cristiandad católica, el movimiento de Oxford dentro del anglicanismo y la Misión de Paz del Divino Padre dentro del protestantismo norteamericano. Tales grupos pasan, característicamente, a través de una serie de etapas bien definidas y después de sus fases expansivas iniciales, en general, se estabilizan en relación con las otras religiones. Las fases más acentuadas de tales movimientos religiosos pueden proveer ellas mismas el patrón del que surgirán movimientos religiosos posteriores.

La personalidad de su fundador domina la primera fase de un movimiento religioso. Cualquiera sea la calidad de su concepción religiosa, un fundador exitoso posee un poder de fascinación y una atracción compulsiva que lleva a los hombres hacia él. Este atributo esencial se denomina, a veces, *carisma*.*

*Este término, empleado por el sociólogo alemán Max Weber, es aplicable no sólo a los líderes religiosos sino también a los políticos. Adolfo Hitler es un ejemplo de jefe carismático.

Aunque los fundadores de los movimientos religiosos critiquen a menudo la organización existente, su propio mensaje religioso y ético, por más nuevo que sea en ciertos aspectos, es inevitablemente deudor de la tradición religiosa de la cual se nutrió. Así, las enseñanzas de Jesucristo critican al judaísmo organizado, pero se apoyan en él, y el mensaje del Buda es a la vez una rebelión contra el hinduismo tradicional y está moldeado profundamente por éste.

Durante sus primeros años de formación el movimiento tiene el carácter fluido e informal del grupo primario. Los grupos de los primeros seguidores, ya sea de Jesús de Nazaret, Buda, Mahoma o San Francisco de Asís, comprenden pequeños círculos de adherentes individuales que se estimulan entre sí, siendo a la vez estimulados por el estrecho contacto con su guía carismático. Este contacto les confiere cohesión y dinamismo. Además, estas asociaciones "circulares" generan comúnmente una enorme energía psíquica y social.* El problema principal del grupo (en esta fase de innovación y de creación) no es la organización como tal sino más bien la absorción y conquista de una audiencia para las nuevas enseñanzas religiosas. Ciertamente, sus fundadores pueden proveer a estos grupos en crecimiento de reglas de vida y de conducta, como las instrucciones de Jesús a sus doce discípulos y a los setenta o el enunciado de los Ocho Nobles Senderos de Buda. Pero en esta etapa las cuestiones sobre reglas y disciplina no son, en general, cruciales. No hay noticias precisas e inteligentes sobre la naturaleza del fundador y la autoridad de su misión, a pesar de que casi siempre surge este tipo de preguntas. Igualmente, en vida del conductor y

* Los gérmenes del hitlerismo y del comunismo son buenos ejemplos de la energía dinámica de dichos grupos políticos conducidos carismáticamente.

cuando su presencia domina a sus seguidores, es improbable que la delegación de su autoridad y el puesto relativo de los individuos dentro del movimiento se vuelvan apasionados temas de discusión.

En la segunda fase del movimiento, los sucesores del fundador se ven obligados a resolver y a esclarecer importantes puntos acerca de la organización, creencia y ritual, descuidados durante la vida del fundador. En este aspecto, el movimiento se convierte, de modo característico, en lo que ahora denominamos "iglesia": la organización formal de un grupo de adoradores que comparten creencias y rituales comunes y definidos respecto a las entidades y objetos sagrados que reverencian. En esta segunda etapa, precipitada a menudo por el advenimiento de una segunda generación de creyentes, las condiciones requeridas a los miembros se vuelven más explícitas y se precisan exactamente las líneas de autoridad en la organización. Además se formulan, en forma de teologías y credos oficiales, las creencias acerca de la persona y misión sagradas del fundador y con frecuencia reemplaza a una adhesión más espontánea y personal a sus enseñanzas el culto a su persona, que implica una aceptación formal de las creencias incorporadas a tales credos. Las prácticas religiosas, como la celebración cristiana de la Última Cena y la Pascua Hebrea, también evolucionan gradualmente hacia rituales formalmente prescriptos. Esta etapa viene a menudo acompañada de luchas por el poder, como las que desgarraron al islamismo después de la muerte de Mahoma, o por conflictos acerca de la formulación de creencias, como las que agitaron a la cristiandad en los siglos II y III. A veces es necesario un "segundo fundador" para resolver estas luchas. En tales circunstancias, el cristianismo produjo el genio

organizador de Paulo de Tarso, y el islamismo al califa Omar.

Cuando un movimiento sobrevive exitosamente esta segunda etapa, la tercera trae, de modo característico, expansión y diversificación continuas. El movimiento se estabiliza y asume una serie de formas organizadas. Los movimientos religiosos se diferencian por su grado de expansión, quedando delimitados, algunos, por barreras étnicas, de clase o culturales. El budismo, el cristianismo y el islamismo trascendieron estas barreras y convirtieron además a individuos de eminente poder económico y político. Un movimiento religioso corre en esta etapa el peligro de volverse víctima de su propio triunfo, y nos encontramos aquí, frente a frente, con el problema de la organización, expuesto en la primera parte de este capítulo.

Esta tercera etapa, que puede extenderse en el tiempo, suscita otro problema. Sus jefes deben explicar ahora la razón por la cual, de hecho, todavía no se alcanzaron, a pesar del éxito del movimiento en conseguir adherentes, sus objetivos originales, tan inmediatos y vívidos para los primeros discípulos. Éste es, en especial, un agudo problema para aquellos movimientos con un mensaje apocalíptico, cuyos conductores anunciaron a sus seguidores la segunda inminente aparición de un mesías, el fin del mundo y el advenimiento, por medios sobrenaturales, de un reino celestial sobre la tierra. Por ejemplo, con la aparición de la tercera generación de cristianos, fue necesario dar una interpretación adicional de la segunda llegada de Cristo —interpretación que hacía hincapié en su retorno en los sacramentos y en Su Invisible Presencia en los corazones de los fieles—, necesaria para volcar la esperanza del advenimiento del Reino de Dios a un futuro distante y sobrenatural.

Con excepción del judaísmo,* que nunca abandonó enteramente la esperanza en una tangible restauración de Jerusalén, es reducido el número de religiones que mantuvieron firmemente el objetivo del establecimiento de un Reino de Dios en la tierra. El énfasis actual sobre lo que se conoce, entre algunos grupos cristianos, como el *evangelio social*, es una moderna tentativa de alcanzar este objetivo. Y se dejó a las llamadas grandes religiones políticas de nuestra época, "fascismo, marxismo y comunismo", hacer de la incorporación social de su versión privada del paraíso terrenal su fin primario oficial. Sin embargo, estos movimientos político-religiosos entraron ahora en su tercera etapa y sus líderes han enfrentado, también, difíciles problemas al volver a interpretar los objetivos, por demorarse indebidamente su realización. Por medio de estas nuevas interpretaciones, los líderes justifican su propio dominio y la continua existencia de movimientos, porque en esta tercera etapa de su desarrollo los movimientos religiosos y políticos tienen un interés creado en su propia continuación que se vuelve el objetivo principal de sus organizaciones.

Tipos de Organización Religiosa y Tipos de Sociedad

Todos los estudiantes de la organización religiosa tienen una profunda deuda con los escritos del sabio alemán Ernst Troeltsch, autor del monumental estudio *Las enseñanzas sociales de las Iglesias Cristianas*. Troeltsch distingue dos tipos principales del grupo religioso: la iglesia y la secta. Ya que utilizamos

* El judaísmo, por supuesto, ha tenido siempre, y tiene aún hoy, objetivos espirituales y tangibles. Sin embargo, persistió en él una tendencia, representada notablemente por el sionismo actual, a dar la esperanza de una realización religiosa a un pueblo y lugar determinados.

previamente el término iglesia en un sentido general, para caracterizar todas las formas de vida religiosa en grupo, la sustituiremos ahora, para ser más precisos, por la palabra latina ecclesia.[4] Para Troeltsch la iglesia, o *ecclesia*, es un tipo de organización religiosa característico de la fase madura y establecida de un movimiento. Por otra parte, una secta pertenece a sus etapas dinámicas primitivas. Troeltsch se limitó a estudiar el cristianismo. Nos proponemos seguir su ejemplo en razón de la vastedad de tipos de organización que comprende y también porque el cristianismo es familiar a casi todos nosotros. Por otra parte, las investigaciones del precursor Max Weber sobre el judaísmo antiguo y las religiones de India y China, sugieren que la tipología de Troeltsch puede tener una aplicación de mayor alcance.

Nos proponemos, por lo tanto, exponer y ampliar esta tipología y señalar, más tarde, algunas de las posibles interrelaciones entre estos tipos del grupo religioso y los tres tipos de la sociedad humana que presentamos anteriormente.

Aunque la ecclesia de Troeltsch, o el tipo-iglesia, y el tipo-secta son las dos variedades principales de los grupos religiosos, y es útil considerarlos polarmente opuestos, seguiremos, de todos modos, a aquellos sociólogos que añaden dos subtipos, a saber, la denominación y el culto.[5]

Ecclesia, secta, denominación y culto

Ecclesia es una iglesia que hace hincapié en su universalidad dentro de un territorio dado, sea nacio-

4. Troeltsch, Ernst: *Social Teaching of The Christian Churches*, New York, The Macmillan Co., 1931, págs. 333-343.

5. Von Wiese, Leopold y Howard Becker: *Systematic Sociology*, New York, John Wiley & Sons, 1932, págs. 624-628.

nal o internacional. Son miembros de ella todos los nacidos dentro de ese territorio, en virtud de su residencia. Sus patrones de autoridad son, de modo característico, formales y tradicionales. Esta autoridad es centralizada y jerárquica y, por lo tanto, se impone verticalmente en la organización, por medio de una cadena de disposiciones.

En esta gran organización diversificada hay distintas clases de líderes, entre los cuales el sacerdote es más característico que el profeta. El sacerdote es un funcionario cuya autoridad se ratifica por la jerarquía. Su función principal, es decir, administrar a los miembros los medios de gracia sacramentales, es crucial y exclusiva.

La *ecclesia*, en marcado contraste con la secta, no se aparta del mundo ni lucha contra él. Su objetivo es más bien controlarlo en interés de la organización. Hay, por lo tanto, una estrecha reciprocidad entre el gobierno de la ecclesia y las instituciones seculares de la sociedad, incluyendo al gobierno civil. De este modo, como exactamente lo expresara Troeltsch, la ecclesia domina al mundo, pero al mismo tiempo está dominada por él.

Por supuesto, el tipo ideal de ecclesia —una iglesia universal— nunca existió. La Iglesia Católica del siglo XIII, quizá lo más aproximado a ese tipo, no llegaba a comprender toda la cristiandad occidental. Aún hoy la Iglesia Católica Romana ejemplifica, en teoría, una ecclesia internacional, mientras que las iglesias anglicana y luterana representan ecclesiae nacionales.

La *secta* es, típicamente, en cambio, un reducido y exclusivo grupo cuyos miembros, generalmente de edad madura, se le unen voluntariamente. La autoridad se ejerce en virtud del carisma personal antes bien que por sanción jerárquica, pero de todos mo-

dos la disciplina religiosa es severa y comúnmente se la observa por medio de la vigilancia mutua de los miembros del grupo. Las sectas se caracterizan por su fervor religioso y ético; sus creencias repiten las primitivas enseñanzas del evangelio y sus prácticas repiten la conducta de los primeros cristianos. Las creencias y prácticas sectarias agudizan la distinción entre su pequeño y unido grupo y el mundo exterior. En realidad, los sectarios son generalmente hostiles a los miembros de las otras iglesias y a menudo a los de sectas rivales. "Salid de entre ellos y sed distintos", sería un buen lema para la secta. De aquí que ellas tiendan, también, a ser radicales en su rechazo del gobierno secular; sus miembros, por ejemplo, rehusan a veces un empleo público, el servicio militar, el prestar juramento y el pago de impuestos.

Las sectas se dividen en dos grandes grupos: las de retiro y las militantes. Las órdenes monásticas fueron las principales sectas de retiro de los tiempos medievales, y en la actualidad están representadas por la Hermandad de Plymouth y la Antigua Orden Amish de Pensilvania rural. Entre las sectas militantes pueden enumerarse los anabaptistas del siglo XVII y, aunque quizá en menor grado, los Testigos de Jehová.

Una denominación es un grupo relativamente estabilizado, generalmente de considerable tamaño y complejidad, que recluta la mayoría de sus miembros desde el nacimiento. Característicamente, es una entre las numerosas iglesias de un territorio dado o de numerosos territorios. Su autoridad es a veces de naturaleza jerárquica y proviene, también a menudo, de la acción colectiva de las congregaciones locales. Su disciplina, a diferencia de la de las sectas, es totalmente formal y convencional, y no ferviente ni exigente. Sus sacerdotes y pastores tienen un celo evangélico moderado y se sienten los principales responsables del bienestar de sus propias congregaciones. La denominación no se retira, ni lucha, ni controla al mundo, sino que, en general, coopera con él. Por norma, colabora también con las autoridades civiles y con la mayoría de las otras entidades religiosas.

Las denominaciones son de dos tipos principales. Son antiguas sectas, sumisas y maduras, que han hecho la paz con el mundo, o bien ecclesiae anteriores a las que se les obligó a aceptar un status denominacional como condición de su sobrevivencia en sociedades, como los Estados Unidos, donde la Constitución prohibe toda clase de iglesia establecida. Las iglesias metodistas y bautistas son conocidos ejemplos de denominaciones que se han desarrollado a partir de antiguas sectas, mientras que la Iglesia episcopal y luterana (aunque, modificadas, son ecclesiae establecidas nacionales de Inglaterra y Suecia respectivamente) son denominaciones en los Estados Unidos.

El *culto* es un tipo de pequeño grupo religioso similar en ciertos aspectos a la secta, aunque, a diferencia de ésta, sus miembros son, en gran parte, habitantes de las zonas metropolitanas. La antigua Atenas y la antigua Roma tenían igual multitud de cultos que Londres, Nueva York y los Angeles en esta época. Los miembros del culto son, con frecuencia, individuos urbanos desarraigados que posiblemente abrazan un culto en su edad media y madura por sentirse solos y frustrados. De esta manera, ellos, como los miembros de las sectas, son adherentes voluntarios. Pero abrazar un culto no significa la aceptación de la disciplina del grupo. Su autoridad es mínima. Sus miembros ingresan a él no porque acep-

ten todas sus creencias y prácticas, sino más bien porque sus propias creencias encajan dentro de alguno de estos cultos. Además, la condición de miembro no es exclusiva y no impide a los individuos el ingreso a otras iglesias quizá más convencionales. Por esto, su compromiso con el culto es menor y su asociación es posiblemente más transitoria que en una secta. La organización del culto es, de este modo, descuidada y amorfa.

La conducción del culto es carismática, informal, frecuentemente precaria y bajo condiciones metropolitanas de relativo anonimato, y a veces corrompida. Las creencias del culto destacan, a menudo, un aspecto particular de la enseñanza cristiana, como la curación espiritual, o mezclan las creencias cristianas con las de otras culturas, generalmente orientales. Las creencias del culto son de naturaleza más esotérica y mística que las sencillas enseñanzas evangélicas de la secta típica.

Los miembros del culto, por norma, no se retiran del mundo ni es probable que estén en militante oposición a él. En verdad, ellos, con algunas notables excepciones, no se interesan activamente en los grandes problemas políticos y sociales. La función del culto es, más específicamente, la de ayudar a sus miembros a adaptarse, tan felizmente como sea posible, al mundo y a sus instituciones.

Organización religiosa y movimientos religiosos

Aunque diferentes tipos de organizaciones religiosas pueden coexistir dentro de una misma sociedad, no obstante algunos tipos de iglesias concuerdan más que otros con ciertos tipos de sociedad.

Los hechos históricos demuestran que los nuevos movimientos religiosos están mejor capacitados para

dejar una huella permanente en las sociedades humanas si surgen de civilizaciones en convulsión. Los grandes movimientos religiosos precristianos tuvieron lugar en épocas de cambio y desórdenes frecuentes que sacudieron a las civilizaciones anteriores. Es una notable coincidencia que aproximadamente en el mismo período, del siglo VII al V a. C., se desarrollara el confucianismo en China, el brahmanismo filosófico y el budismo naciente en India, y el movimiento profético en Judea, sin contar con la aparición de la cultura clásica en Grecia. Ésta fue una época de inestabilidad (comparable, en ciertos aspectos, a la nuestra) en todo el mundo civilizado.[6] En ese tiempo nacieron los grandes movimientos religiosos y en gran parte por influencia religiosa se formaron los valores que guían desde entonces a la civilización.

El cristianismo, que quizá es, en muchos sentidos, una síntesis de las tradiciones hebreas y griegas, surgió en medio de una situación similar, en la que cambiaban los valores humanos y la sociedad. El pueblo judío se adaptaba penosamente al Imperio Romano, que a su vez sufría un proceso de transformación que lo condujo eventualmente a su caída. En realidad, el cristianismo no sucumbió gracias a que la decadente sociedad imperial era tolerante y de un gran individualismo. La sociedad romana, en la que el cristianismo surgió como secta con características de culto, tenía gran similitud con las sociedades metropolitanas expuestas a rápidos cambios, clasificadas dentro del tipo tres.

La decadencia de la civilización romana anunció un nuevo tipo de sociedad con características aproximadas a las del tipo dos. El cristianismo, pues,

6. PARSONS, TALCOTT: *op. cit.*, págs. 29-30.

en común con las otras dos grandes religiones mundiales, se desarrolló en una sociedad de tipo dos y cumplió la importante función de plasmar sus valores. En estas grandes sociedades agrícolas, la iglesia cumplió una función política y social predominante gracias a la ausencia de nacionalismo y de un fuerte gobierno central y también por la insuficiencia de técnicas científicas y económicas. Además, los escasos medios de comunicación y el bajo nivel de alfabetización que afectaban a toda la sociedad y la limitada competencia entre creencias antagónicas, fomentaron también el desarrollo de una ecclesia o iglesia universal.

Cuando las sociedades del tipo dos comenzaron a resquebrajarse y nuevas clases e intereses desafiaron el orden establecido, como vimos en el capítulo anterior, apareció una multitud de sectas. La ecclesia establecida en estas sociedades no es sólo fuerte en virtud de su organización, sino que también es un poderoso sostén de las instituciones sociales y políticas existentes. Por lo tanto, la oposición para ser efectiva debe ser ferviente y vigorosa. Además, en una sociedad parcialmente urbanizada —y no cosmopolita ni altamente secularizada aún—, es casi inevitable que esta creciente oposición al poder transgredido se justifique como una reversión a lo que puede llamarse *cristianismo evangélico*. Este tipo de justificación religiosa fue utilizado, de hecho, por los combatientes sectarios europeos del siglo XVII, época de inestabilidad general que brindó a estos grupos religiosos una oportunidad sin precedentes para inculcar su ética particular a la sociedad circundante. En realidad, a pesar de todo lo ocurrido desde entonces, no se ha borrado aún de la vida nacional inglesa y americana la huella de esta ética puritana. Muchas de las antiguas sectas, debido a que

las condiciones del siglo XVII cedieron paso, gradualmente, a aquellas del mundo moderno y a que las sociedades del tipo dos se transformaron en las de tipo tres, lograron éxito mundanal y en consecuencia se volvieron más estabilizadas y menos combatientes. Mientras que las etapas anteriores de la rebelión religiosa restringieron drásticamente el predominio universal de aquella gran ecclesia internacional, la Iglesia Católica, en las etapas posteriores el triunfo del establecimiento de los sectarios se compró al precio de la universalidad de la ecclesia nacional, como, por ejemplo, la Iglesia de Inglaterra. A pesar de la tendencia existente de las sectas a volverse "moderadas" como resultado del éxito mundanal de sus miembros, siguieron creciendo de las instituciones madres, como rebeldes retoños, sectas más nuevas e intransigentes. La desintegración y la proliferación son las tendencias características de las sectas.

El complejo total de las condiciones sociales que favorecieron al nacionalismo y al industrialismo, así como a la tolerancia religiosa, no era favorable a la ecclesia. En nuestras sociedades modernas no ha surgido ninguna ecclesia nueva. La denominación voluntaria puede considerarse como el tipo más característico de la organización religiosa de las sociedades de tipo tres. Cuando los gobiernos seculares no respaldan la uniformidad religiosa, su afiliación se vuelve, en gran parte, una cuestión de elección individual, en la que influyen, sin embargo, frecuentemente, consideraciones sobre el status. La denominación, un tipo relativamente grande y estable, pero voluntario de organización religiosa, se adapta precisamente a tales condiciones. Además, este tipo de organización se desarrolla prontamente cuando las sectas evolucionan. En realidad, sirve perfectamente

a las necesidades de una congregación compuesta casi en su totalidad por la clase media y que puede ramificarse ampliamente en todas las sociedades nacionales.

Las denominaciones contemporáneas están establecidas de modo tal que es fácil olvidar sus comienzos sectarios. La sociedad fronteriza de los Estados Unidos no fue sólo un fértil campo de cultivo para las sectas, sino también el escenario de su rápida transformación en un status denominacional, cuando las invocaciones de los pioneros maduraron en comunidades establecidas. Los anales de los baptistas y metodistas ilustran esta rápida transición que tuvo lugar, a menudo, durante la vida de un solo predicador. Algunos de estos valientes predicadores de las regiones apartadas, como Peter Cartwright, extrañaron siempre con nostalgia las cálidas e informales reuniones en las cabañas de los colonos. Tiempo después, estos predicadores no se sentían cómodos en las comunidades establecidas, con sus iglesias de ladrillos y su música de órgano, y en los edificios en cuyas ordenadas filas de bancos se acomodaba una congregación ciudadana que esperaba de ellos, posiblemente en vano, un sermón sofisticado y erudito.[7]

A pesar de esta tendencia de las sectas a convertirse en denominación, no por eso se extinguieron en las sociedades del tipo tres. H. Richard Niebuhr[8] y Liston Pope[9] demostraron convincentemente cómo la movilidad social continua fue un factor que estimuló

7 NOTTINGHAM, E. K.: *Methodism and the Frontier*, New York, Columbia University Press, 1941.

8. NIEBUHR, H. RICHARD: *Social Sources of Denominationalism*, New York, Henry Holt & Co., 1929, págs. 19-20.

9. POPE, LISTON: *Millhands and Preachers*, New Haven, Yale University Press, 1942, págs. 117-140.

el crecimiento de nuevas sectas segregadas. En su *Obreros y predicadores* Pope describe la existencia, entre los miembros más prósperos de una secta del pueblo textil de Carolina del Norte, de la tendencia de las sectas triunfantes a convertirse en denominaciones. Sin embargo, su descubrimiento más interesante es que en cada una de estas iglesias había algunos miembros que no compartían la ascendente movilidad de la dominante mayoría, y que es típico de estos miembros inmóviles el separarse e iniciar nuevas sectas "primitivas". Incapaces de compartir la exitosa posición social de sus vecinos más afortunados, no estaban dispuestos a someterse a las formas litúrgicas de adoración, a escuchar un sermón "culto" de un ministro profesional y, en resumen, a que se reprimiese su propia y espontánea exuberancia espiritual.

Otra razón de la persistencia de las sectas en las sociedades seculares modernas es la incidencia irregular de la urbanización junto al hecho de la migración del campo a la ciudad en gran escala. Algunas áreas rurales de las sociedades del tipo tres siguen pareciéndose en muchos sentidos a las sociedades del tipo dos, en las que, como observáramos anteriormente, la iglesia juega de modo característico un papel social predominante.

No obstante, quienes migran de las áreas rurales a las grandes ciudades se sienten, con frecuencia, perdidos e incómodos en una gran iglesia urbana impersonal, así se trate de una iglesia perteneciente a su propia denominación, porque encuentran que no cumple las mismas necesidades que su iglesia rural. Por esta razón, los emigrantes rurales, particularmente aquellos de zonas urbanas pobres, forman con frecuencia nuevas sectas o se incorporan a las ya existentes, en parte para conseguir una posición en su

nuevo ambiente y en parte para reeditar algo de la atmósfera de grupo primario y más íntima de su iglesia rural.

El culto es un tipo interesante de iglesia que surge de las zonas metropolitanas de las sociedades de tipo tres. La metrópoli mezcla personas e ideas de todo el mundo en un tipo de sociedad impersonal y en gran escala. Existe aquí una gran variedad de niveles éticos y patrones culturales competentes y aun incompatibles; además, su grado de anonimato significa que el control del grupo sobre el individuo es mínimo. Posiblemente el compañero de trabajo de un hombre ignora, y no le interesa, su vida familiar, sus asuntos religiosos o sus diversiones. Igualmente la esposa de este hombre conoce poco, quizás, su vida en la oficina y sus camaradas de diversiones. La vida social se atomiza y el individuo es a menudo incontrolable y confuso. Como lo expresó Durkheim, prevalece una condición de anomia o falta de marcos de referencia.

La anomia general es un fértil campo de cultivo para nuevos tipos de organización religiosa. El historiador eclesiástico George de La Piana, en su estudio *Grupos foráneos en Roma durante las primeras centurias del Imperio,* demostró cómo el contacto y los conflictos de los grupos extranjeros en las grandes zonas inmigratorias de las barriadas romanas dieron asilo a una gran variedad de cultos y religiones orientales de los misterios. Sus descripciones nos recuerdan las zonas migratorias de Nueva York o Chicago, con sus desvalidas casas de piedra reconstruidas, muchas de las cuales son lugares de reunión de los Rosacruces, de iglesias espirituales u orientales y de cultos más efímeros. Según La Piana, una de las razones por las que el cristianismo —una aportación mística oriental a la escena romana—

sobrevivió y floreció mientras se extinguían gran número de cultos y religiones de los misterios contemporáneos, fue la posesión de un tipo superior de organización.[10] De hecho, el cristianismo supo aprovechar la proximidad del genio organizador de Roma. En las metrópolis americanas modernas, como en la antigua Roma, existen diversos cultos que nacen y florecen brevemente, sólo para decaer y morir. Los que sobreviven presumiblemente poseían en su médula una organización relativamente fuerte y evolucionaron de acuerdo con las líneas denominacionales americanas comunes.

Por ejemplo, la Ciencia Cristiana (cuyo nombre oficial es Iglesia Científica de Cristo) fue en sus comienzos un culto bastante típico. En cierto sentido, fue una consecuencia del antiguo Boston metropolitano, una vez "eje del universo", centro del trascendentalismo de Nueva Inglaterra. La Ciencia Cristiana tenía también características de culto por su énfasis en un aspecto peculiar de la enseñanza cristiana, a saber, la curación espiritual, y por sus ideas cosmopolitas y orientales prestadas, en particular el concepto de la irrealidad de la materia y del mal. Sin embargo, Mary Baker Eddy fue una dinámica conductora y organizadora, y en parte, gracias a su influencia y también en razón de la movilidad social vertical de los creyentes de la Ciencia Cristiana, este grupo desarrolló varias tendencias de tipo de ecclesia. Es, en la actualidad, una denominación autoritaria y centralizada, pero su *habitat* típico permanece todavía en el centro urbano y sus suburbios.

La teosofía, la antroposofía, Bahai, Psychiana, el

10. La Piana, George: *Foreign Groups in Rome During the First Centuries of the Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 1927, pág. 340.

movimiento "Yo Soy" y numerosas iglesias espiritualistas, son ejemplos de cultos modernos triunfantes. Mientras que los efímeros cultos en pugna de los barrios bajos se componen de desvalidas minorías étnicas, los cultos establecidos atraen más bien a las clases medias, que se reúnen frecuentemente en salones alquilados de la parte baja de la ciudad, por ejemplo, el Salón Steinway neoyorquino, y comienzan a desarrollar afiliaciones organizadas, más o menos centralizadas. Además, los cultos triunfantes utilizan, a menudo, las últimas técnicas promocionales de la sociedad secular, desde la propaganda en periódicos y por carta hasta los programas de radio y televisión.

Por lo tanto, en las sociedades del tipo tres, aun cuando la denominación sea la forma más común de organización eclesiástica, persisten las sectas y los cultos del mismo modo que las versiones modificadas de la ecclesia más antigua. Pero la influencia predominante de las instituciones seculares del gobierno y de la vida económica priva a la religión de un poder efectivo para moldear las instituciones sociales: * más bien las refleja.

Formas de Organización Eclesiástica Local

Hasta este momento nos hemos dedicado a los aspectos generales de la interrelación entre la organización de la religión y la sociedad. Consideraremos, brevemente, algunas de las formas principales del gobierno eclesiástico y sus repercusiones sobre la vida de la iglesia en el nivel local congregacional,

* Debe aún estimarse la influencia de la tradición religiosa, pero aquí nos interesan los aspectos de la organización de la religión.

que es donde la gran mayoría de los adoradores experimentan esa vida eclesiástica. Es aquí, y no en otra parte, donde los objetivos religiosos de la organización se hacen sentir en la vida de los miembros e influyen en la vida social de las comunidades locales.

Hay tres tipos principales de gobierno eclesiástico: el episcopal, el presbiteriano y el congregacional. Cada uno de estos tipos implica una serie particular de consecuencias para las relaciones sociales del grupo eclesiástico.

La forma episcopal da el tono a las relaciones entre el cura parroquial y su congregación, haciendo que su destino dependa de la elección y sanción episcopal y sometiéndolo a la disciplina episcopal. Es verdad que, en ciertos sentidos, la dependencia del sacerdote al episcopado limita su iniciativa en cuestiones locales, pero su posición como funcionario de una organización central lo libera de una excesiva dependencia a los deseos y caprichos de una congregación local. Este hecho le asegura una gran libertad en la ejecución de su función pastoral. Por otra parte, este tipo de disposición limita la autonomía de las congregaciones locales. Los laicos tienen el derecho a protestar más que el pleno derecho a la iniciativa.

Esta forma de gobierno puede observarse más claramente en las iglesias del tipo ecclesia, pero también se encuentra en algunas denominaciones, especialmente en la Iglesia Metodista Episcopal de los Estados Unidos. No obstante, el gobierno de esta última es una autoridad híbrida, mixta, como el gobierno de los Estados Unidos mismo, fuertemente centralizada en su cima y notablemente autónoma en su base.

La forma *presbiteriana* de organización pone el control principal en manos del presbiterio, o cuerpo de predicadores, que en principio es una aristo-

cracia que respalda la competencia educativa. El respaldo de esta organización aumenta la autoridad del predicador frente a su congregación, aunque lo sujeta al control de sus colegas de rango superior. Por otra parte, la congregación —que está también bajo el control aristocrático de los dignatarios, goza del derecho a pedir el nombramiento de un predicador.* Los dignatarios de la congregación pueden elegir, a veces por medio de una especie de concurso de predicadores, entre los candidatos que se presentan; y no sólo ponen celo en estudiar a los predicadores presentes y futuros, sino que también ejercen una fuerte influencia sobre los miembros ordinarios. En realidad, en este tipo de organización existe la posibilidad de que el predicador se encuentre entre dos fuegos. El presbiteriano, no obstante, exalta la función del predicador, y al mismo tiempo, sometiéndole a una rígida presión de abajo y de arriba, consigue, a menudo, producir —entre los sobrevivientes— predominantes líderes ministeriales.

El tipo *congregacional*, como lo ilustran los baptistas primitivos y otras congregaciones independientes, exagera el poder del grupo local tanto en la elección y control de ministro como en la conducción de todos los asuntos organizativos. Ante la ausencia (o un mínimo) de poder de la organización central, el ministro tiene una dependencia excesiva, financieramente y de otros modos, de los miembros de la congregación inmediata. En teoría, la congregación se organiza democráticamente y da a todos los miem-

* Algunos lectores conocen, posiblemente, la anécdota del viejo escocés sobre el diálogo sostenido entre dos hombres mayores al término de la prédica de un candidato ministerial. "¡Ay de mí! —dijo el primero—, él ha pronunciado un poderoso y extraño sermón". "¡Ay de mí! —contestó el otro—, pero su primera plegaria lo ha condenado."

bros un gran poder de iniciativa. En la actualidad esta iniciativa la ejercen más comúnmente aquellos que tienen derecho a hacer sugerencias, aunque sólo a través de los distintos comités y suborganizaciones.

De este modo, el ministro se convierte en el líder democrático de una congregación que puede estar compuesta, de hecho, por un cúmulo de subasociaciones. Por esto, el control congregacional sobre la conducta del ministro puede ejercerse a través de un complejo de grupos entrelazados pero no siempre armoniosos. Este control puede llegar a ser extremadamente compulsivo, a menos que la congregación en cuestión extienda el principio democrático hasta la libertad del púlpito y la de los asistentes. En ausencia de la posibilidad de referirse a la autoridad o de pedir ayuda a una organización central, el ministro congregacional debe decidir por sí mismo, para bien o para mal, sus relaciones con la iglesia local. En la práctica puede que el control efectivo sobre tal organización no sea totalmente democrático, ya que existe una tendencia en los miembros más importantes, que pagan al fin de cuentas los vidrios rotos, a conseguir sus propósitos. Tal situación no es desconocida para algunas iglesias unitarias de la vieja Nueva Inglaterra.

L. M. Smith estudió recientemente algunas diferencias de cualidad en las relaciones entre el ministro y la congregación en las iglesias de tipo episcopal, comparándolas con las de tipo congregacional. Smith interrogó a un primer grupo de alrededor de veinte ministros episcopales y de veinte congregacionales acerca de las razones por las que se pasaron de una a otra iglesia (dentro de una misma denominación). Aunque, casi siempre, ambos grupos de ministros expresaran el deseo de una mejor posición o una mayor esfera de influencia, es significa-

tivo que los congregacionales adujeran, más frecuentemente, la decisión de ese abandono debido a tensiones o dificultades con los grupos organizados de miembros de la iglesia. En su totalidad, el término de sus servicios en cada congregación era un poco menor que el del clero episcopal.[11]

Describimos, para su mejor comprensión, estas tres formas de gobierno eclesiástico como tipos diferentes y separados. Pero en nuestra sociedad contemporánea estas tres formas han sido tremendamente modificadas. En las iglesias episcopales, sin excluir a la Iglesia Católica Romana misma, como ya no existe aquella suficiencia de doradas dotes, los crecientes valores financieros de los laicos han conseguido audiencia y representación, además de mayores poderes de iniciativa en otros asuntos que los financieros. En las iglesias anglicanas de algunas zonas los comités de laicos tienen una participación limitada o, al menos, un poder de veto, en la elección de sacerdotes. Hubo una tendencia a democratizar el episcopado y a dar una autonomía mayor a las iglesias locales, en parte en razón de la influencia de los cambios correspondientes en el gobierno civil.

Tendencias similares intentaron modificar las formas presbiterianas en una dirección democrática. La forma congregacional, por otra parte, fundó asociaciones de iglesias locales en un nivel nacional. Esta tendencia fue típica tanto de las congregaciones judías como de las iglesias comunales baptistas, unitarias y otras de carácter cristiano. En verdad, la aislada y segregada congregación parece no adaptarse a la sobrevivencia en las sociedades de tipo tres. Aunque en las asociaciones y federaciones que unen en forma creciente a estas iglesias congregacionales se ha tenido mucho cuidado en salvaguardar los poderes de reserva de los cuerpos constituyentes locales, tanto los ministros como los miembros saben que es de gran beneficio para las iglesias locales mismas un grado de centralización de recursos financieros y de otro tipo, por ejemplo, las facilidades para la educación ministerial. En este desarrollo de la cooperación entre un gobierno federal y los cuerpos locales, las iglesias siguen el mismo camino de las tendencias nacionales en la conducción federal y local conjunta de la educación y el bienestar social.

11. Smith, Luke M.: "Clergy: Authority structure, ideology, migration". *American Sociological Review*, 18: págs. 242-248 (junio 1953).

La Influencia de la Religión Organizada Actual

En este capítulo declaramos que en las sociedades seculares modernas las iglesias reflejan, antes bien que moldean, su medio social. Esta afirmación no debe interpretarse en el sentido de que las denominaciones cristianas no intenten influir en sus comunidades nacionales y locales por medio del ideal cristiano. Por el contrario, en tal sentido se realizan grandes esfuerzos a través de declaraciones hechas desde el púlpito, actividades filantrópicas y otras, pero se ignora la efectividad de estos esfuerzos en modificar la escena social.

Es útil a la comprensión de la naturaleza del impacto que las iglesias hacen en las comunidades modernas, el examen de algunas de las formas en que las presiones actúan en las congregaciones individuales. En un estudio llevado a cabo a fines de 1930 acerca de las opiniones del clero y los laicos sobre cuestiones sociales, en la zona de Baltimore, se hicieron numerosas preguntas dirigidas a descubrir

el grado en que cada entrevistado apoyaba o rechazaba ciertos cambios específicos sugeridos en el statu quo.[12] En aquéllas se intentó sugerir en forma definida cambios que respondían a la ética cristiana. Las respuestas de la mayoría de los clérigos los reveló, como grupo, en una posición de "centro izquierda". Las diferencias entre el clero de tipo episcopal y el del tipo congregacional eran casi imperceptibles. Las más significativas se encontraron entre el clero y los laicos en todos los tipos de iglesia. Además, mientras que el cuerpo general de los laicos tendía a ser sólo algo más conservador que el grupo clerical, los miembros de los consejos de síndicos y otros funcionarios financieros y políticos de estas iglesias se resistían más marcadamente a los cambios sugeridos que el clero entrevistado. Así, las diferencias entre aquellos que preferían un conservadorismo seguro y los que deseaban una política social más progresista, y presumiblemente más cristiana, establecieron una escisión entre los miembros de las congregaciones locales individuales.

Aunque no debemos exagerar la importancia de una única investigación hecha sobre un número de casos, ésta nos sugiere algunas ideas. Nos señala, al menos, algunas pistas por las que, en nuestra sociedad contemporánea, los pronunciamientos de los cuerpos episcopales, así como sus sínodos o los consejos federales de las iglesias, son comúnmente mucho más francos en su respaldo a las políticas de promoción de cambios en el orden social existente que lo esperado de la plataforma de sus miembros constituyentes, como clérigos individuales, en su propio marco de referencia congregacional local. Porque el clero desea mantener su influencia en sus

12. Tomado de YINGER, JOHN M.: *opus cit.*, pág. 155-158.

propias congregaciones, posición que depende a su vez, al menos en parte, del apoyo de laicos influyentes, está casi inevitablemente conducido a comprometerse o a abstenerse en ciertas cuestiones sociales. El doctor Arthur Swift expresó que a la mayoría de los neófitos clericales les lleva alrededor de cinco años encontrar una posición media que les permita mantener cierto grado de idealismo social y el mínimo necesario de respaldo congregacional.[13] Pueden justificarse ante sí mismos cualquier compromiso implícito por la consideración de que tanto el rico como el pobre tienen un alma que debe ser salvada y que la formación del carácter cristiano es, más que una promoción de éste o aquel plan social, el interés principal de la iglesia.

No es nuestra intención desacreditar este enfoque; en realidad, es bastante meritorio. Es, como ya vimos, la reacción típica de la denominación eclesiástica. Sin embargo, el hecho de que este punto de vista sea sustentado bastante a menudo por las denominaciones religiosas más influyentes, es posiblemente una razón por la que las iglesias modernas —sean cuales fueren las otras utilidades que representen para sus miembros y comunidades locales— no son, en general, fuerzas dinámicas para la iniciación del cambio social en las comunidades tanto nacionales como locales.

13. SWIFT, ARTHUR: *New Frontiers of Religion*, New York, The Macmillan Co., págs. 113-114.

Capítulo VII

LA RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD NORTEAMERICANA

El capítulo sexto, sobre la organización religiosa, y también la exposición anterior, citan diversos ejemplos extraídos de la escena americana; pero en todo este estudio consideramos las funciones, organización y cambios de los sistemas religiosos dentro de un marco social e histórico mayor. La generalización sociológica debe utilizar este procedimiento, es decir, el estudio de diversas sociedades, culturas y religiones. Debe señalarse que una desarrollada sociología de la religión requiere un uso de materiales comparativos mucho mayor que el que puede permitirse un trabajo de estas dimensiones. Sin embargo, logramos sugerir, al menos, algunas respuestas de tipo sociológico, y no religioso, a preguntas como: ¿Cuáles son las funciones más importantes de la religión en la sociedad? ¿En qué grado las modifica el cambio social? ¿De qué manera y por qué razón la religión toma parte en las situaciones de tensión? ¿En qué forma proporciona la religión interpretaciones morales de los sistemas políticos, económicos y de clases? ¿Cuáles son los problemas inherentes a la organización religiosa misma? ¿En qué grado y bajo qué condiciones los grupos religiosos influyeron sobre la sociedad?

Estas preguntas, referidas a los EE.UU. de América

contemporáneos, podrían conducir a una investigación sociológica de la religión en este país. Pero tal estudio involucraría preguntas adicionales, ya que al pasar de lo general a lo particular, es decir, de un enfoque de la religión como tal a una religión de una época y lugar particulares, nuestras preguntas se volverían necesariamente más concretas y específicas. Formulaciones más generales y abstractas aumentarán grandemente nuestra comprensión del caso particular si se basan en una investigación sólida; pero el caso específico siempre tiene sus propias peculiaridades y, en alguna medida, su propia explicación. Este es el caso, por supuesto, de la religión en los Estados Unidos.

En este capítulo final no intentaremos desarrollar exhaustivamente este tema. Nuestro objetivo es limitado y doble. Primero, y éste es el aspecto más concreto, consideraremos sucintamente la relación entre el cristianismo protestante y los valores norteamericanos básicos, las interrelaciones entre la religión y el sistema de clases, y entre la organización religiosa y la democracia política. Examinaremos las contribuciones funcionales de la religión a la estabilidad de la cultura y la sociedad norteamericana así como ciertos aspectos del rol ineficaz que a veces desempeña la religión organizada. Por supuesto, estos temas deben estudiarse dentro de su contexto social específico. No obstante en segundo lugar, sugeriremos, aquí y allá, interpretaciones que provienen de generalizaciones teóricas, como las de Max Weber, que se basaron en investigaciones sobre situaciones no norteamericanas.

Prevenimos al lector que las siguientes páginas constituyen un estudio excesivamente limitado de la religión en los Estados Unidos. Si se interesa más profundamente en esta materia, el lector hallará abundantes y útiles materiales históricos y sociológicos,

algunos de los cuales se mencionan brevemente en las Lecturas Seleccionadas al final del libro.

El Cristianismo Protestante y el Sistema Norteamericano de Valores

Los valores norteamericanos modernos pueden parecer desligados de la religión, pero muchos de los más familiares e importantes para nosotros son versiones relativamente secularizadas de valores de origen religioso. Los primeros colonos protestantes establecieron, durante la época de formación del país, la tradición religiosa americana; por esto analizaremos ciertos valores destacados por el cristianismo protestante mismo. Debemos recordar, también, que mucho de lo que el protestantismo, en común con todo el cristianismo, contiene, proviene de la más antigua tradición del judaísmo y del pensamiento de la antigua Grecia.

El *activismo*, el *universalismo* y el *individualismo* —tres abstracciones excepcionales— son los que mejor resumen, quizás, los valores religiosos secularizados que prevalecen en la vida americana.

El cristianismo, al igual que el judaísmo, y en agudo contraste con el hinduismo y el budismo, atribuye un valor positivo al mundo material natural. A pesar de su meta ultraterrenal suprema, el cristianismo valora positivamente este mundo, inclusive sus aspectos materiales, como escenario de sus intentos. Esta actitud hacia el mundo material es en el cristianismo protestante especialmente fuerte. No debe inferirse que el mundo sea irremediablemente bueno —lejos de eso—, sino que Dios dio al hombre el deber de dominarlo, controlarlo y mejorarlo para Su gloria y en beneficio propio.

Una segunda característica predominante del cris-

tianismo es la de considerar sus verdades como valores universales. Por esta razón los cristianos creen que sus verdades tienen igual valor para todas las personas, lugares y épocas. Además, los antiguos griegos legaron al mundo cristiano la concepción de que el universo físico es un desafío a la mente investigadora del hombre. El paso siguiente fue el de extender este atributo universal de las verdades religiosas cristianas a las verdades del mundo natural.

La ley natural universal es un concepto básico de la ciencia moderna. No fue, quizás, accidental que el uso de los medios científicos en la solución de los problemas humanos haya sido, al principio, adoptado más rápidamente por aquellos países que el cristianismo influyó con su concepción universalista de la verdad.[1] A pesar de tantos debates modernos sobre el conflicto entre la religión y la ciencia, fue Newton, hombre profundamente religioso, quien proveyó a la ciencia de una justificación religiosa, sosteniendo que la labor suprema del científico es "conocer a Dios a través de Sus Obras".

Cuando el concepto de la ley universal es combinado con el enfoque activista del mundo material, tan característico del protestantismo calvinista, resulta un poderoso ímpetu para la ciencia y la tecnología. No es sorprendente que las realizaciones de la ciencia y la tecnología se volvieran valores predominantes en la vida americana, ya que fueron principalmente los miembros de sectas calvinistas y protestantes independientes quienes colonizaron América (y enfrentaron un ambiente natural que exigió a

1. *Cf.* MERTON, ROBERT K.: *Science, technology and Society in seventeenth century England* (Osiris Studies in the History and Philosophy of Science), Bruges, Belgium, St. Catherine Press, Ltd., 1938.

su ingenuidad grandes esfuerzos). La ciencia y la religión tienen sus misioneros; en nuestra tradición americana, el misionero cristiano estableció, a menudo, el patrón y abrió camino a su sucesor científico. A través del Punto 4º, los Programas de Asistencia Técnica, y de Fullbright, Rockefeller y Ford, los Estados Unidos se interesan vivamente en extender el evangelio tecnológico en el mundo actual, facilitando esta misión el lenguaje universal de la técnica.

Un tercer rasgo del cristianismo, que el protestantismo acentúa especialmente, es su énfasis en el individuo. El individualismo nace, en parte, de la idea cristiana de un alma individual que da un valor sagrado a todo ser humano; y aunque a veces el cristianismo haya hecho esta valoración a expensas del cuerpo terrenal, la creencia en que el cuerpo es el templo del alma permite que el valor atribuido al alma se extienda a la totalidad del individuo. Este concepto del valor supremo del ser humano individual se convirtió en la piedra angular del pensamiento democrático americano. Además, el cristianismo protestante, en particular, hizo hincapié en la responsabilidad de todo individuo en tomar al menos alguna iniciativa independiente con respecto a la salvación de su propia alma.

Los valores del activismo, universalismo e individualismo ejercieron, generalmente, una función positiva en la sociedad americana, al colaborar en la formación de una tradición que dio unidad, coherencia y estabilidad a una sociedad compuesta de distintos pueblos. A pesar de nuestras muchas diferencias, estos valores compartidos nos llaman la atención sobre lo que se espera de nosotros en la forma de actuar con otros, como conciudadanos. Este hecho ha sido, y aún es, de la mayor importancia para el mantenimiento de nuestra sociedad.

Pero la admisión de que estos valores cumplan una función positiva en la sociedad norteamericana, no implica de ningún modo proclamar su perfección. Distintas clases de valores pueden desarrollar funciones positivas en diferentes tipos de sociedad.

Además, todos los valores culturales pueden tener algunas consecuencias negativas y no funcionales en la sociedad en que predominan. Por ejemplo, una rígida política de individualismo activo respecto del mundo material puede conducir a la explotación y al derroche de nuestros recursos naturales y humanos.

La Religión y el Sistema Norteamericano de Clases

La escala de posiciones de toda sociedad está siempre estrechamente relacionada a aquellos valores que ésta estima en más alto grado. La sociedad americana no es una excepción. El alto beneficio concedido a la realización exitosa individual está totalmente de acuerdo con los valores que acabamos de exponer. En la semiabierta sociedad de clases que se desarrolló en los Estados Unidos durante el proceso del descubrimiento, un nuevo triunfo individual moderado, puesto de manifiesto en las riquezas y la ocupación, reemplazó ampliamente el énfasis del Viejo Mundo en la familia y en las tierras heredadas como requisito principal de una alta posición social. De aquí que el *self-made man* se volviese una persona no sólo de gravitación económica sino también de prestigio social.

Pero fue necesario, también, justificar al *self-made man*. La religión cumplió un papel importante en esta justificación y, por lo tanto, contribuyó a moralizar todo nuestro sistema de clases. Del mismo modo en que la religión ayudó a los hindúes a la comprensión de su rígido sistema de castas, dio también a los americanos una justificación moral de ciertos aspectos de

su sistema competitivo de clases —particularmente la excesiva importancia concedida al triunfo y la consecuente condena del fracaso. En ausencia de esta interpretación, el triunfador podría sentirse culpable de su éxito y el desdichado desanimado y resentido por sus fracasos. Además, en presencia de actitudes positivas hacia el mundo material, no es suficiente pretender que todas las injusticias morales se corregirán en el paraíso: es fundamental declarar, aquí y ahora, que el éxito es moralmente justo y que el fracaso implica una falla moral.*

Observamos anteriormente que las creencias religiosas de los primeros colonos protestantes se adaptaban perfectamente a este tipo de interpretación, porque su religión les enseñaba que Dios concede Su favor especial a aquellos que se empeñan más activa y diligentemente en sus actividades terrenales.** El

* Es verdad, por supuesto, que los protestantes americanos creen que los justos recibirán su recompensa en el paraíso y los malos su castigo en el infierno. Pero apoyaron, en especial, este balance ultrarrenal de los libros éticos aquellos individuos y clases menos privilegiados y, posiblemente, más necesitados de una compensación por su falta de éxito y, por lo tanto, de status en este mundo.

** Según Max Weber, la ética calvinista era especialmente importante por atribuir este significado al éxito terrenal. Sin embargo, algunos historiadores americanos, de acuerdo, en parte, con Weber, sostenían que las sectas congregacionales independientes, más bien que las calvinistas, eran los principales exponentes de esta ética. Pero otros historiadores opinan que las originaron, por el contrario, las condiciones de vida de los pioneros americanos, junto con el origen humilde de casi todos los colonos. En este contexto no son necesariamente de nuestro interés ni estas controversias ni la prioridad de las causas. Basta a nuestros fines que la religión desempeñó una función. Y es indudable que la ética religiosa de los colonos protestantes era consecuente, y aun concurrente, con las condiciones que ellos encontraron.

éxito, pues, puede considerarse como la justa recompensa de una actividad intencionada, abnegada y guiada por Dios. El hombre triunfante puede, de este modo, creerse un hombre *recto* y que los demás lo crean.

Estas creencias ayudaron, también, a dar un sentido moral a la comprometida situación de los llamados fracasos. Ya que la religión enseñaba que el Dios Todopoderoso va en ayuda de todos y ya que todos los hombres, si quieren, pueden ser diligentes y prósperos, quien fracasa es por su propia culpa. Los mismos "fracasados" aceptan, en general, la justificación moral de esta interpretación —interpretación, nótese, que no les quita la esperanza—. Además, estas doctrinas religiosas se adaptaban perfectamente a las condiciones de un pueblo de pioneros, la mayoría de posición humilde, que debía contar con sus propios recursos para desarrollar un país nuevo y potencialmente rico.

Sin embargo, las condiciones económicas y sociales cambiaron notablemente desde aquellos tempranos días. Hoy las fuerzas económicas y políticas impersonales, a menudo fuera del control del individuo, son, en parte, responsables de su fracaso o de su éxito. Pero las anteriores interpretaciones religiosas, más adecuadas a las situaciones de entonces, aún subsisten en algún grado. Ilustra esta permanencia el hecho de que durante la desocupación masiva del año treinta, la mayoría de un grupo de ocupados y desocupados explicó, al ser entrevistada, sus situaciones económicas respectivas casi enteramente en términos de moral individual. Casi todos los ocupados atribuyeron su éxito a sus propios esfuerzos superiores, dejando ver que cualquiera hubiera conseguido lo mismo de haberse esforzado de igual modo. Es significativo que los desocupados y desafortunados aceptaran, generalmente, esta valoración que los inculpaba, en cierta medida, de sus fracasos.[2]

Pero circunstancias cambiantes modificaron eventualmente las interpretaciones religiosas de los sistemas económicos y de clases. La depresión y sus consecuencias favorecieron en los Estados Unidos estas reinterpretaciones. Con anterioridad observamos dos aspectos del individualismo en el cristianismo. Uno es el énfasis en el esfuerzo e iniciativa personal y el otro el valor supremo de todo ser humano individual. A veces, como, por ejemplo, durante la depresión, se creyó necesario limitar la inestabilidad y privaciones a que estaban expuestos algunos individuos, aun a costa de entorpecer la iniciativa de otros. Los proponentes de la legislación de seguridad social pueden pedir, también, una justificación a los valores religiosos en su intento de garantizar a todos una mínima liberación de sus necesidades. Dependerá del estado actual de la economía el que se acentúe, en una época dada, cualquiera de estas dos interpretaciones del individualismo. La última, que justifica las medidas de seguridad, no es, quizá, tan característicamente norteamericana, pero a pesar de ello se funda, en parte, en la religión cristiana.*

Las doctrinas religiosas contribuyeron así a justificar el sistema económico y de clases, y por lo tanto al equilibrio del sistema mismo. A pesar de que la

2. CALKINS, CLINCH: *Some Folks Won't Work*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1930, especialmente págs. 7-22.

* Esta segunda interpretación es más común a aquellas ramificaciones del cristianismo que continuaron siendo una ecclesia. Por ejemplo, la filosofía de la Iglesia Anglicana, con su énfasis en el bienestar de toda una comunidad territorial, es menos hostil al socialismo que el cristianismo protestante americano.

imputación de rectitud al triunfador ejerció, a veces, una función negativa —especialmente al perdonar la hipocresía—, cumplió también una función positiva al presionar al hombre exitoso a comportarse como si fuera recto. El hecho de que nuestros Carnegies, Rockefellers y Fords no se sintieran libres, como lo hacen muchos capitalistas triunfadores de otros países, de disipar sus ganancias materiales en una vida licenciosa y en lo que puede denominarse "gastos improductivos", contribuyó a estabilizar y a desarrollar nuestra economía. La inversión de una parte sustancial de sus ganancias en planes para el mejoramiento humano contribuyó también a aliviar algunas de las exigencias de nuestro sistema competitivo y a extender sus beneficios. El fracaso, aun si se atribuye a la falta de fuerza moral, como lo evidencia la ausencia de una gran capacidad de trabajo, iniciativa y provecho, no es causa de desesperación porque tal fracaso no es necesariamente permanente. Esta explicación alienta, hoy, a los de clase baja a considerarse a sí mismos la clase media del mañana, y contribuye nuevamente a la continua estabilidad del sistema de clases.

Organización Religiosa y Democracia

El tipo de organización religiosa que se ha desarrollado en los Estados Unidos es, en su totalidad, compatible con nuestra democracia política e industrial. Esta compatibilidad se debe, en parte, a dos rasgos allegados del ambiente religioso americano, que datan ambos de los primeros años de la república. El primero es la separación de la Iglesia y el Estado: no existe una iglesia, o ecclesia, poderosamente establecida. El segundo es la coexistencia de una pluralidad de diversas denominaciones y sectas, ninguna de las

cuales es suficientemente fuerte para ejercer una influencia predominante sobre la sociedad global. La variedad de afiliaciones religiosas de los antiguos colonos favoreció la tolerancia de la gente de todas las creencias religiosas, incluyendo a católicos y judíos, mucho antes que en la mayoría de los países europeos. Además, la influencia del pensamiento revolucionario francés sobre los fundadores de la república americana contribuyó a crear, en América, un Estado secular separado, anterior a cualquiera otro del mundo cristiano.

Esta situación tuvo profundos efectos, positivos y permisivos, en el desarrollo de la democracia liberal. Su parte positiva fue la afirmación, en terreno religioso, de casi todos los grupos protestantes, de una fe activa en la democracia misma, especialmente en aquellos aspectos enunciados en la *First Amendment*. Apoyaron esta valoración las iglesias protestantes liberales, en particular, con su fuerte tradición de independencia individual en religión, iniciada en la época colonial por Roger William y desarrollada más tarde por Emerson y Thoreau. La libertad del individuo de elegir y de expresar sus propias creencias religiosas y políticas sin coerción, tuvo un valor primordial para estas iglesias. Generalmente, consideraron la oportunidad que América brinda a personas de grandes diferencias religiosas de convivir en paz bajo la protección de un Estado religioso neutral, como una de las mayores glorias de la nación. Estas creencias también contribuyeron a convertir a nuestro país en el refugio de religiosos y políticos perseguidos. Las iglesias que aún hoy siguen sosteniendo activamente estas creencias son sensibles a toda infracción a las libertades cívicas y religiosas. Sus miembros se unen a las organizaciones para proteger los derechos de las minorías, sean nacionales, étnicas o económicas, y

se alarman rápidamente si, en su opinión, cualquier iglesia busca lograr del Estado privilegios especiales.

En el aspecto permisivo, la ausencia de una organización religiosa única, unida y socialmente influyente, facilitó el desarrollo de los Estados Unidos como "sociedad abierta", es decir, libre en técnicas e ideas para el pionero.[3] Habíamos visto que la religión puede ser muy conservadora. Las mismas circunstancias que impidieron el desarrollo de una ecclesia, permitieron también una vasta experimentación en numerosos campos de extremada importancia para el carácter de la sociedad en desarrollo. Sin duda alguna, los Estados Unidos no hubieran ido tan rápido ni tan lejos en el desarrollo industrial, la aplicación de la ciencia, la expansión de la educación libre a todas las edades y clases, y en la elaboración de una democracia política, si una única iglesia predominante hubiese dado el tono cultural. Talcott Parsons observó el caso opuesto de Quebec, donde, en los últimos tres siglos, la Iglesia Católica fue la ecclesia predominante y donde hasta hace poco subsistía una sociedad notablemente similar a la de la Francia rural del siglo XVII.

Además, la ausencia de una iglesia predominante contribuyó también a evitar que los americanos se dividiesen en grupos religiosos y antirreligiosos:[4] tal división habría tenido importantes consecuencias para la estabilidad política de la sociedad americana. En este sentido, nuestra historia política de los últimos dos siglos difiere significativamente de la de ciertos países europeos, por ejemplo, Francia y Rusia. En estos ejemplos, los cambios sociales, económicos e

3. *Cf.* PARSONS, TALCOTT: *Religious Perspectives in College Teaching*, New Haven, Edward W. Hazen Foundation, 1951, pág. 35.

4. *Ibid.*, pág. 36.

intelectuales que siguieron a la revolución industrial tuvieron lugar en sociedades que contaban con iglesias establecidas, es decir, ecclesiae. Durante el período de trastornos políticos provocados por la Revolución Francesa, las ecclesiae predominantes intentaron mantener su influencia haciendo causa común con los intereses creados de los conservadores y con las clases terratenientes. Por eso los intelectuales y muchos miembros de las clases industriales urbanas se volvieron amargamente antirreligiosos y anticlericales. En Francia, la alineación de las fuerzas antimonárquicas con las antirreligiosas y anticatólicas, de tanta importancia durante el período revolucionario, continúa marcando el tono del moderno radicalismo francés. En Rusia, la alianza entre el régimen zarista reaccionario y la Iglesia Ortodoxa (cuyo jefe era el mismo Zar)), permitió que prosperase el comunismo como fuerza violentamente antirreligiosa y ayudó, de este modo, a precipitar la más grande revolución de nuestro tiempo. En los Estados Unidos no tuvo lugar un enfrentamiento comparable del pueblo en los órdenes religioso y antirreligioso.

A diferencia de muchos países europeos continentales y a pesar de que nuestra sociedad está altamente secularizada, la existencia de una hostilidad tan evidente es, en los Estados Unidos, improbable. Max Weber, quien conocía perfectamente la Iglesia Protestante establecida en Alemania, se sorprendió, a su llegada a América en 1904, al comprobar que alrededor del 90 % de la población estaba asociada a organizaciones religiosas, a las que contribuía generosamente aun cuando su ingreso era voluntario.[5]

5. WEBER, MAX: *From Max Weber: Essays in Sociology*. Editado y traducido por H. H. Gerth y C. Wright Mills. New York, Oxford University Press, 1946, pág. 302.

También hoy, aunque la proporción entre miembros y no asociados está más cerca del 50 % que del 90 %, son más típicas de los norteamericanos la marginalidad o la indiferencia con respecto a los miembros de un grupo religioso que la hostilidad hacia una religión organizada. El hecho de que en la elección presidencial de 1952 los candidatos de los dos partidos mayoritarios fuesen miembros profesos de una iglesia y presumiblemente sintieran que la mayoría de los votantes, en general, esperaba de ellos el respaldo de la religión, sugiere que la sociedad norteamericana está lejos de dividirse en grupos religiosos y antirreligiosos.

Dificultades y Tensiones

Aunque el voluntarismo y el pluralismo denominacional religiosos fueron concurrentes al desarrollo de una sociedad democrática e industrial, desde el punto de vista de la religión queda aún una deuda. Las iglesias americanas estuvieron expuestas a poderosas presiones secularizadoras. Los Estados Unidos difieren en forma notable de Inglaterra, por ejemplo, donde un tipo modificado de ecclesia pudo utilizar, al menos, una parte de influencia gubernamental en el campo de la educación, los entretenimientos, las costumbres y la filantropía. Un sistema pluralista de organización religiosa unido a una rígida separación entre Iglesia y Estado debilita la influencia de la iglesia sobre las demás instituciones de la sociedad.

En los Estados Unidos el sistema de escuelas públicas, el medio educacional de más largo alcance, depende directamente del Estado; y en gran medida, a causa de las divisiones religiosas, se prohibe la enseñanza de la religión en las escuelas. Similarmente, el control de los entretenimientos ha pasado, en gran parte, a la actividad comercial. Y la elaboración del sistema económico creó problemas tan tremendos al servicio social y a las organizaciones filantrópicas que buena parte, aunque no toda, de sus servicios pasó también a manos del gobierno. Ante esta situación, en general, las iglesias, más que actuar, reaccionaron. Luchan frecuentemente para retener a sus miembros, tomando prestadas técnicas seculares. Intentan competir con los entretenimientos comercializados, promoviendo los suyos propios, y utilizan, para este fin, películas, radio, televisión, etc. Rivalizan también con los especialistas en comunicaciones de masa, representando tribunales y sesiones de análisis de revistas, y predicando sermones populares que versan sobre la vida práctica, y evitando dogmas dudosamente científicos. Este uso creciente de los métodos seculares se ha denominado "basketbolización" de las iglesias.[6] A pesar del uso de dichas técnicas populares (y costosas), algunas iglesias americanas continúan aportando beneficios religiosos y de otro tipo a millares de individuos, realización que no debe subestimarse. Pero debe admitirse que las iglesias mitigaron antes bien que modificaron sustancialmente los aspectos criticados del sistema económico y de clases, o controlaron la poderosa inclinación a la guerra de los Estados nacionales. En razón de las exigentes demandas para ganarse la vida, mejorar el status social, pagar impuestos y cumplir el servicio militar, la mayoría de los americanos no se preocupa mayormente de las cuestiones religiosas.

El hecho de que la organización religiosa, más que dar el tono refleje a la sociedad americana, está ilus-

6. Page, Charles: "Bureaucracy and the Liberal Church", *The Review of Religion*, marzo 1952, págs. 147-148.

trado por el paralelismo entre las divisiones de clases sociales y los alineamientos denominacionales.

En la mayoría de las comunidades americanas las iglesias poseen un orden aproximativo en la escala de prestigio social. En Nueva Inglaterra las iglesias unitarias y episcopales son las de "la gente bien", seguidas por los congregacionalistas, los metodistas, los baptistas y otros grupos. En el sur, los presbiterianos reemplazaron a los unitarios y en el Medio Oeste los metodistas tienen un rango considerablemente superior. En Nueva Orleans los descendientes católicos de los primeros colonos franceses y españoles pertenecen a las principales familias de esa ciudad. Uno de los resultados de esta escala social de las iglesias es la tendencia de quienes elevaron su statu quo a cambiar de afiliación religiosa durante ese proceso.

La posición social de las denominaciones, en verdad, es consecuente con el sistema americano de clases abiertas. Además, ya que por su misma naturaleza las congregaciones protestantes constituyen grupos voluntarios organizados algo descuidadamente, funcionan mejor si sus miembros se sienten cómodos entre sí. Este sentimiento de tranquilidad social es importante para lograr un acuerdo espontáneo, que se produce mucho más rápidamente cuando los miembros pertenecen a una misma clase y han recibido una misma educación. Pero un sistema de rangos de prestigio social no sólo aflige a los religiosos[7] sinceros, sino que una vez establecido como parte de la vida de la comunidad no puede ser fácilmente modificado. Las organizaciones religiosas cuyos adeptos experimentan su unión de un modo más sacramental que social, entre las que sobresale la Iglesia Católica, fue-

7. *Cf.* Niebuhr. H. Richard: *Social Sources of Denominationalism*, New York, Henry Holt & Co., 1929, págs. 6-1C.

ron las más efectivas en reunir a miembros de distintas clases sociales. La índole menos inclusiva de las iglesias protestantes se extiende también a los grupos raciales y étnicos.

Los inmigrantes de Estados Unidos, gracias a los principios garantizados constitucionalmente de tolerancia para todos los grupos religiosos, trajeron con ellos sus propias iglesias tradicionales. Los recién llegados usaron ampliamente esta libertad que, en verdad, les proveyó de un importante medio de preservar las culturas de sus países natales. Las migraciones de los últimos años del siglo XIX y principios del XX trajeron a nuestras bullentes ciudades gran cantidad de personas pertenecientes a las sociedades agrícolas campesinas de Europa meridional y oriental, incluyendo a muchos católicos romanos, ortodoxos griegos y judíos. Algunas de estas iglesias diferían notablemente en su organización del protestantismo americano, situación que, a veces, provocó tensiones políticas y religiosas.

El aumento en poder e influencia de la Iglesia Católica Romana suscitó en especial problemas relacionados con el hecho de que dicha iglesia es una ecclesia. Una ecclesia, como hemos dicho, funciona de modo más armónico en las sociedades de tipo dos, mientras que la sociedad urbana americana actual está más cerca del tipo tres. Tradicionalmente, la *ecclesia* es una iglesia universal que comprende a todos los miembros de una sociedad dada y que, por ello, está acostumbrada a contar con el gobierno civil para el respaldo de su autoridad. Aunque en la época moderna el cuerpo central de la Iglesia Católica modificó en la práctica su posición, no la abandonó como principio. Sabemos también que cuando en una sociedad, como en España, predomina el catolicismo, éste tiende a volver al patrón ecclesia, deja de ser tole-

rante con otros grupos religiosos y afirma su autoridad sobre toda la población.

En consecuencia, el rápido desarrollo de la Iglesia Católica produjo cierto temor (no nos incumbe aquí considerar si este temor era o no fundado) a que la Iglesia intentara con su poder creciente revivir su tradición de ecclesia en los Estados Unidos. Este temor no estaba libre de envidia por parte de los protestantes, ya que en las cuestiones en que el protestantismo está dividido y debilitado, la Iglesia Católica, con su autoridad unitaria, tiene una eficacia superior y ha sido capaz de mantener un dominio sobre sus miembros mayor del de las iglesias protestantes menos coherentemente organizadas. Además, para acentuar la tensión, se unieron diferencias políticas a otras de tipo religioso. Debido a la gran concentración de católicos en las grandes ciudades del Este, la sensación de tensión es allí máxima, y se agudizaron, con frecuencia, las cuestiones religiosas dentro de la política municipal. Las tensiones de clases se añadieron a las religiosas porque las élites locales establecidas eran en su gran mayoría protestantes y porque hasta hace poco tiempo los católicos predominaban en los grupos de status bajo. Además, y esto es importante dado el liderazgo de los irlandeses en la Iglesia Católica americana, parte de la hostilidad tradicional (y bien merecida) entre irlandeses e ingleses en el Viejo Mundo ha tenido posiblemente origen en las actitudes de los católicos americanos hacia los protestantes anglosajones.

También se observan tensiones en la posición que la Iglesia Católica mantuvo sobre las costumbres. Según la organización y creencia religiosa católica, la jerarquía tiene la facultad de controlar las costumbres de los miembros de una iglesia. No obstante, en los Estados Unidos, tal control no siempre es

efectivo por chocar, también, con la libertad de elección de los no católicos. A veces algún aspecto del código moral de la iglesia se impone gracias a la ayuda de la legislación estatal, incluyendo tanto a católicos como a no católicos. Que los votantes católicos deban esforzarse en introducir o mantener una legislación que represente la posición de la iglesia acerca de cuestiones como el divorcio y el control de la natalidad, es, por supuesto, su derecho constitucional, derecho que comparten con otros grupos. Este derecho no es para nosotros tema de discusión. Pero ningún sociólogo duda de que la legislación que sostiene la posición católica sobre el divorcio y el control de la natalidad determina, en ciertos Estados, niveles legales fundamentalmente opuestos a las tendencias predominantes del desarrollo de la estructura familiar americana, especialmente en las grandes ciudades. El hecho de que tanto católicos como no católicos evadan estas leyes, acentúa aún más la disparidad.

En vista de la existencia de tales tensiones, podríamos esperar, de parte de los católicos, cierto grado de rechazo y prejuicio hacia los no católicos, y viceversa. Cuando se consideran problemas como el de la ayuda estatal a las escuelas parroquiales o el de la legislación referente a la distribución de literatura acerca del control de la natalidad, se exaltan los ánimos en ambos sectores. Respecto a esto, la sociología no cumpliría una función útil si menospreciara u ocultara las realidades sociales. Por el contrario, su función es revelar las causas culturales y estructurales determinantes del prejuicio y la tensión, de manera tal que se comprendan lo más realmente posible.

Las querellas entre judíos y no judíos, en menor proporción que aquellas entre católicos y no católicos, se basan en las diferencias de la organización reli-

giosa. En los Estados Unidos el antisemitismo se origina principalmente a causa de tensiones económicas y culturales, que han sido sometidas a un análisis sociólogo extensivo, y no es, en realidad, un problema religioso. No obstante, en razón del carácter étnico del judaísmo en América, el antisemitismo se atribuye a veces a razones religiosas.

De hecho, los patrones tradicionales de la organización religiosa judía se adaptan sin dificultades al escenario americano, especialmente al pluralismo denominacional y al Estado secular. Es condición básica de tal adaptación que el judaísmo no posea ni la tradición sobreviviente de una ecclesia, ni la jerarquía central, ni tendencias proselitistas. Su unidad vital de organización es la sinagoga o templo —congregación local gobernada democráticamente—. La autoridad del rabino recibe un respaldo institucional considerablemente menor al del ministro protestante común sobre su congregación. Esto se debe a que la función del rabino no es esencial a la conducción de la sinagoga, la que sólo necesita, para la plegaria, la adoración y el estudio, la presencia de un *minyan*, es decir, el quorum de diez hombres adultos, admitidos en el *Bar Mitzvah*. Además, desde el Éxodo, el pueblo judío constituyó grupos minoritarios en casi todos los países del mundo, y ya no espera, por decirlo levemente, un apoyo preferencial de los gobiernos, especialmente de los gobiernos cristianos. Por lo tanto, la seguridad constitucional de benevolente neutralidad del Estado secular tiene, tanto para los judíos como para los otros grupos, un gran valor positivo.

Además de la compatibilidad de organización, existe, desde el punto de vista doctrinal, una pequeña diferencia entre el judaísmo reformista liberal y el protestantismo liberal. Esto demuestra una vez más que las tensiones entre judíos y no judíos se deben,

intrínsecamente, sólo en pequeña medida a diferencias religiosas.

En ausencia de una perspectiva histórica, es imposible estimar objetivamente hasta qué punto estas escisiones y tensiones son o no funcionales. Por otra parte, pueden observarse algunas de sus consecuencias dentro de la política municipal y del gobierno. Se toman, demasiado frecuentemente, decisiones en este sentido no basadas en los méritos de las personas o cuestiones implicadas, sino más bien en vista de su posible efecto sobre los intereses católicos, judíos o protestantes, o para mantener un equilibrio entre los diferentes grupos religiosos.

Sin embargo, en su aspecto positivo, las tensiones y falta de armonía de la estructura social pueden estimular las adaptaciones creativas que permitan a la estructura abarcar una escala mayor de variaciones. Hay pruebas de que, hasta cierto punto, esto ya ha tenido lugar en los Estados Unidos y de que el continuo esfuerzo para lograr una unidad en la diversidad y el orden en la libertad favoreció una experimentación social y política eficaz. Las tensiones que acabamos de describir no siempre conducen al desastre. Si lográramos conseguir que nuestro sistema social fuese flexible y dinámico, conservaríamos la posibilidad de absorber estas tensiones, y de este modo tendríamos la esperanza de preservar los más preciados valores de nuestra sociedad.

LECTURAS SELECCIONADAS

Obras generales

CHINOY, ELY: *Sociological Perspective, Basic Concepts and Their Application* (Studies in Sociology), New York, Random House, Inc., 1954. (Versión castellana: *Introducción a la sociología*, Bs. Aires, Paidós, 1963.)

Una útil y clara exposición de conceptos tales como cultura, estructura social, función y cambio social.

MERTON, R. K.: *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1949.

El capítulo I es una lectura fundamental sobre el análisis funcional; los capítulos 14 y 15 se refieren a las interrelaciones históricas de la religión y la ciencia moderna.

PARSONS, TALCOTT: *The Structure of Social Action*, New York, McGraw-Hill Book Company, 1937; *Religion: Perspectives of College Teaching in Sociology and Social Psychology*, New Haven, Edward W. Hazen Foundation, 1951.

El primer tomo contiene un análisis detallado de las opiniones de Weber y Durkheim, entre otros; el segundo es un notable ensayo sobre la sociología de la religión.

WILSON, LOGAN y W. L. KOLB: *Sociological Analysis*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1949.

La distinción entre los diferentes tipos de sociedades hecha en el Capítulo 11 es similar a la que presen-

tamos en este estudio; el Capítulo 19 contiene datos útiles sobre la organización religiosa.

Importantes estudios sobre la sociología de la religión

DURKHEIM, EMILE: *The Elementary Forms of the Religious Life*. Traducido por J. W. Swain. Glencoe, Ill., The Free Press, 1947.

Este libro, publicado originalmente en 1902 y basado, en parte, en los estudios de Spencer y Gillen sobre una tribu australiana, es uno de los estudios precusores más notables acerca de los aspectos sociales de las creencias y prácticas religiosas.

MALINOWSKI, BRONISLAW: *Magic Sciencie and Religion*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1948.

La primera parte de este libro es un brillante ensayo sobre magia, ciencia y religión, que toma ejemplos de los trobriandeses, estudiados en forma tan exhaustiva por Malinowski.

TAWNEY, R. H.: *Religion and the Rise of Capitalism*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1936.

Una elaboración y crítica del trabajo de Weber citado a continuación.

WEBER, MAX: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Traducido por T. Parsons, Londres, George Allen and Unwin, 1930; y *From Max Weber: Essays in Sociology*. Traducido y editado por H. Gerth y C. Wright Mills, New York, Oxford University Press, 1946.

El primer tomo es una investigación clásica y un análisis de las relaciones históricas entre el protestantismo y el capitalismo moderno; las partes 3 y 4

del segundo, contienen más material sobre las bien conocidas tesis de Weber.

La religión en las sociedades prealfabetas

GOODE, W. J.: *Religion among the Primitives*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1951.

Un detallado análisis funcionalista de los materiales comparativos extraídos de la antropología cultural.

HOWELLS, WILLIAM: *The Heathens, Primitive Man and His Religions*, New York, Doubleday & Co., Inc., 1948.

Un libro extremadamente ameno, que explora tópicos como la naturaleza de la religión, el maná, el tabú y las diferentes clases de magia.

KLUCKHOHN, CLYDE: *Navaho Witchcraft*, Cambridge, Mass., Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, 1944.

Un estudio de campo por un grupo de antropólogos y psiquiatras acerca de las funciones sociales y psicológicas de la hechicería navaja.

La religión en las sociedades alfabetas

FIRES, HORACE y HERBERT W. SCHNEIDER: *Religion in Various Cultures*, New York, Henry Holt & Co., Inc., 1932.

Un relato útil, desde el punto de vista de la religión, del desarrollo del hinduismo, budismo, confucianismo, islamismo y otras religiones mundiales.

NOSS, JOHN: *Man's Religions*, New York, The Macmillan Co., 1950.

Una buena introducción al estudio de la religión comparada.

La religión y la escena norteamericana

ABRAMS, RAY H. (Ed.): "Organized Religion in the United States", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, March, 1948.
Una compilación sumamente útil, integrada por artículos sobre la religión como institución social, iglesias y el sistema de clases, sectas y breves ensayos sobre el protestantismo, catolicismo y judaísmo.

FAUSET, A. H.: *Black Gods of the Metropolis*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1944.
Un estudio revelador sobre el terreno de cinco expresivos cultos y sectas de Filadelfia, incluyendo la Misión de Paz del Divino Padre.

FITCHER, J. H.: *Southern Parish*, Chicago, University of Chicago Press, 1951.
Un detallado estudio en el terreno por un párroco jesuita sobre la organización parroquial de una ciudad del Sur de los EE.UU.

NOTTINGHAM, E. K.: *Methodism and the Frontier: Indiana Proving Ground*, New York, Columbia University Press, 1941.
Un relato histórico-sociológico del pasaje del metodismo de secta a denominación en el Estado de Indiana, U.S.A., a principios del siglo XIX.

POPE, LISTON: *Millhands and Preachers*, New Haven, Yale University Press, 1942.
Un estudio sociológico de la dinámica del crecimiento de nuevas sectas en las aldeas fabriles del sur.

SPERRY, W. L.: *Religion in America*, New York, The Macmillan Co., 1946.
Una descripción lúcida e inteligente del Decano de la Escuela Teológica de Harvard sobre la religión en

los Estados Unidos, hecha con el propósito de explicar ese tema a los ingleses.

YINGER, J. M.: *Religion in the Struggle for Power*, Durham, N. C., Duke University Press, 1946.
Una aplicación de las teorías de Weber y Troeltsch a un análisis de la efectividad de la organización religiosa en los EE.UU. contemporáneos.

BIBLIOTECA DEL HOMBRE CONTEMPORÁNEO

(*Continuación de la segunda página*)

51 — H. Delacroix y otros: *Psicología del lenguaje*
52 — K. B. Mayer: *Clase y sociedad*
53 — E. Nottingham: *Sociología de la religión*
54 — E. Chinoy: *Introducción a la sociología*
55 — G. Simpson: *El hombre en la sociedad*
56 — J. Bram: *Lenguaje y sociedad*
57 — G. de Ruggiero: *Política y democracia*
58 — J. Dewey: *El hombre y sus problemas*
59 — C. G. Jung: *Psicología y religión*
60 — C. G. Jung: *Energética psíquica y esencia del sueño*
61 — M. S. Olmsted: *El pequeño grupo*
62 — D. H. Wrong: *La población*
63 — C. R. Wright: *Comunicación de masas*
64 — W. Köhler y K. Koffka: *Psicología de la forma*
65 — I. P. Pavlov y otros: *Psicología reflexológica*
66 — J. C. Flügel y otros: *Psicología profunda*
67 — W. S. Hunter y otros: *Psicología de la conducta*
68 — G. Sykes: *El crimen y la sociedad*
69 — J. B. Rhine: *El alcance de la mente*
70 — K. Friedlander: *Psicoanálisis de la delincuencia juvenil*
71 — N. Ackerman y M. Jahoda: *Psicoanálisis del antisemitismo*
72 — H. J. Laski: *El peligro de ser "gentleman"*
73 — B. Russell: *Misticismo y lógica*
74 — G. Berger: *Carácter y personalidad*
75 — M. Foucault: *Enfermedad mental y personalidad*
76 — F. Grégoire: *La naturaleza de lo psíquico*
77 — R. Ruyer: *La conciencia y el cuerpo*
78 — R. Zazzo: *La psicología norteamericana*
79 — A. Adler: *Psicología del individuo*
80 — J. C. Flügel: *Psicoanálisis de la familia*
81 — J. D. Calderaro: *La dimensión estética del hombre*
82 — A. Freud: *El yo y los mecanismos de defensa*
83 — P. M. Blau: *La burocracia en la sociedad moderna*
84 — R. K. Overton: *Pensamiento y acción*
85 — S. A. Greer: *Organización social*
86 — R. A. Schermerhorn: *El poder y la sociedad*
87 — W. Köhler: *Dinámica en psicología*
88 — J. B. Rhine: *El nuevo mundo de la mente*
89 — J. Bleger: *Psicoanálisis y dialéctica materialista*
90 — A. F. C. Wallace: *Cultura y personalidad*
91 — C. A. Seguin: *Amor y psicoterapia*
92 — W. McDougall, G. S. Brett y Harvey Carr: *La psicología funcionalista*
93 — Rollo May: *Psicología existencial*
94 — G. W. Allport: *Desarrollo y cambio*
95 — A. J. Heschel: *El Shabat y el hombre moderno*
96 — N. N. Glatzer: *Hillel el sabio: Surgimiento del judaísmo clásico*
97 — S. H. Bergman: *Fe y razón*
98 — M. Adler: *El mundo del Talmud*
99 — B. J. Bamberger: *La Biblia: Un enfoque judío moderno*
100 — L. Lewisohn: *¿Qué es la herencia judía?*

(*Continúa en la página siguiente*)

BIBLIOTECA DEL HOMBRE CONTEMPORÁNEO

(*Continuación de la página anterior*)

101 — E. Kris: *Psicoanálisis del arte y del artista*
102 — E. Kris: *Psicoanálisis de lo cómico*
103 — R. Amadou: *La parapsicología*
104 — S. Akhilananda: *Psicología hindú*
105 — J. C. Flügel: *Psicología del vestido*
106 — C. S. Hall: *Compendio de psicología freudiana*
107 — E. Kris: *El arte del insano.*
108 — G. de Ruggiero: *Filosofías del siglo XX.*
109 — W. H. J. Sprott: *Grupos humanos.*
110 — M. Cohen: *Razón y naturaleza.*
111 — A. Binet: *Grafología y Ciencia.*
112 — C. K. Ogden e I. A. Richards: *El significado del significado.*
113 — N. Abbagnano: *Existencialismo*
114 — Ch. Bühler: *El niño y su familia.*
115 — W. Bechterev: *La psicología objetiva.*
116 — W. Reich: *Análisis del carácter.*
117 — F. Alexander y T. M. French: *Terapéutica psicoanalítica.*
118 — R. Mondolfo: *Momentos del pensamiento griego y cristiano.*
119 — M. Carlisky: *Psicoanálisis, teatro y cine*
120 — L. Bender, A. H. Maslow, L. F. Shaffer: *Conducta adaptada y enfermedades mentales*
121 — A. H. Maslow, L. F. Shaffer y otros: *Prevención y psicoterapia de la conducta*

Este libro se terminó de imprimir
el día 7 de setiembre de 1964, en
Artes Gráficas Bodoni S. A. I. C.,
Herrera número 527, Buenos Aires